التأويل عند الفقهاء
ابن رشد أنموذجاً

د. علي العلوي
جامعة الزّيتونة - تونس

إنّ من الإشكاليات المطروحة على الباحثين في الفقه وعلومه وفي التّراث الإسلامي بصفة عامّة:

* مدى جواز التّأويل في النّصوص وفيمَ تتمثّل جدواه؟
* وكذلك ما هي طُرق التّأويل في هذه النّصوص؟
* وهل يُؤوّلُ الفقهاء وعُلماء الأُصول؟
* وعلامَ يدلّ وُجود التّأويل بهذه النّصوص؟

ولحلّ هذه الإشكاليات بالنسبة لعلم الفقه، رأينا اختيار دراسة التّأويل عند فقيه مالكي مشهور[1] في مؤلّفه ذي الأهمّية والمتميّز بالشمول[2].

الفصل الأول: حقيقة التأويل:

أ - لغة:

التأويل: مصدر أوّل، وأصل الفعل: آل الشيء يؤول أوْلاً: إذا رجع، تقول: آل الأمرُ إلى كذا، أي: رجع إليه.

وأوّل الكلام وتأوّله: دبّرهُ وقدّرهُ، وأوّلهُ وتأوّلهُ: فسّرهُ[3]، والتأويل: «تفسير ما يؤول إليه الشيء»[4].

ب - اصطلاحاً:

التأويل في اصطلاح الأصوليّين هو: صرف اللّفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح لاعتضاده بدليل يصيرُ به أغلبَ على الظنّ من المعنى الظاهر[5] بشرط أن يكون المحتَمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسّنة مثل قوله تعالى: ﴿يُخرِجُ الحيَ من الْميّت﴾ [سورة الروم: ١٩] إنْ أراد به إخراج الطّير من البيضة كان تفسيراً، وإنْ أراد

إخراج المؤمِن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً[١].

الفصل الثاني: معاني التأويل وشروطه:

أ) المعاني: يُطلق التأويل على معانٍ ثلاثة وهي:

١. الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كقوله تعالى: ﴿ولقدْ جِئْناهُمْ بِكِتابٍ فصّلْناهُ على عِلْمٍ هُدًى ورحْمةً لِقوْمٍ يُؤْمِنُون. هلْ ينْظُرُون إلاّ تأْوِيلهُ يوْم يأْتِي تأْوِيلُهُ يقُولُ الّذِين نسُوهُ مِنْ قبْلُ قدْ جاءتْ رُسُلُ ربِّنا بِالْحقِّ فهلْ لنا مِنْ شُفعاء﴾ [سورة الأعراف: ٥٢-٥٣]، وعامّة ما ورد في القرآن من لفظ التأويل فهو بهذا المعنى.

٢. التفسير، وهذا يقعُ في اصطلاح المفسّرين للقرآن. يقولون: «تأويل هذه الآية كذا وكذا»، أي: تفسيرها.

٣. صرف اللّفظ عن ظاهره بدليل، وهذا اصطلاح الأصوليّين، والأصل وُجوب العمل بالظاهر أو النصّ وعدمُ اعتبار مظنّة التأويل حتّى يُوجد ما يصرف ذلك إلى معنى آخر. وصفة هذا الصارف وُجوب كونه دليلاً شرعياً، كنصٍّ، أو قياسٍ صحيحٍ، أو أصلٍ عامٍّ من أصول التّشريع. فإذا لم يكن دليلاً معتبراً في الشرع كان هوًى يجب أن تُنزّه عنه نصوص الدّين وأدّلته[٢].

ب) الشروط:

للتأويل شروط أربعة:

[أوّلها]: أن يكون موافقاً لوضع اللّغة أو عُرف الاستعمال أو عادة الشّرع، فالمعنى الذي يصرف إليه اللّفظ لا بدّ أن يكون موضوعاً له اللّفظ حقيقة، أو استُعمل فيه عرف أهل اللّغة أو عادة الشّرع، فحمل اللّفظ على معنى لم يُوضع له لغة، ولم يستعمل فيه عُرفاً، ولا شرعاً تأويل فاسد لا يجوز[٣].

[ثانيها]: أنْ يقوم الدّليل على أنّ المُراد باللّفظ هو المعنى الذي حُمل عليه، وليس معناه الظّاهر الرّاجح، لأنّ هذا الدّليل هو الذي يصير الاحتمال المرجوح راجحاً، وبدونه لا يجوز التّأويل، لأنّه ترك للظّاهر الرّاجح وعمل بالمرجوح، وذلك لا يجوز.

[ثالثها]: أن تدعو الضرورة إلى التّأويل، فإذا لم تدع الضرورة إلى التّأويل فإنّه لا يجوز، لأنّه صرف اللّفظ عن ظاهره وترك لمعناه الرّاجح إلى معنى مرجوح دون مقتضى وذلك لا يجوز.

[رابعها]: أن يكون اللّفظ قابلاً للتّأويل كالنصّ[٤]، والظاهر[٥]. أمّا المفسّر[٦]، والمُحكم[٧] فلا يجوز تأويله، لأنّ الفرض أنّه غير قابل للتّأويل ومثاله، تأويل أبي حنيفة لحديث: «في كلّ أربعين شاة شاة»[٨]، فقد قال أبو حنيفة: إنّ الشاة ذاتها غير واجبة، وإنّما الواجب مقدار قيمتها من أيّ مال، فهذا تأويل باطل، لأنّ اللّفظ مفسّر في وُجوب الشاة، وهذا التّأويل يرفع الوُجوب فيكون رفعاً لحُكم ما لا يقبل التّأويل، فإنّ قوله تعالى: ﴿وآتُوا الزّكاة﴾ [سورة البقرة: ٤٣] يُفيد الوُجوب، وقوله ﷺ: «في أربعين شاة شاة» بيان وتفسير للواجب، فيكون مفسّراً في وجوب الشاة نفسها، فإسقاط وجوب الشاة رفع لحكمه فلا يجوز.

هذا ويمكن الردّ على ذلك بأنّ وجوب الشاة إنّما يسقط لو كان الحنفيّة قائلين بجواز تركها مطلقاً، فأمّا إذا لم يجوّزوا التّرك إلاّ ببدل يقوم مقامها، فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة، ويكون الباعث على ذكر الشاة أمران: أحدهما

أنّ فيه تيسيراً على الملاك بجعل الواجب من جنس ما يملكون، وثانيهما، أنّ الشاة معيار لمقدار الواجب فكان لا بدّ من ذكرها، إذ القيمة تُعرف بها وهي تُعرف بنفسها، فكانت أصلاً فذكرت لذلك.

الفصل الثالث: أمثلة حول التأويل:

للتأويل أمثلة ونماذج كثيرة، فيما يلي أبرزها:

١. قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾** [سورة النساء: ٢٩]. وهو يُبيح كلّ مُبادلة تتمّ برضا المتبايعين، وقد رُوي أنّ رسول الله ﷺ نهى عن بيع الغرر وعن تلقّي الركبان. فأوّل العُلماء التجارة المُباحة في الآية بما خلا من الغرر ومن التلقّي، دفعاً للضّرر عن النّاس. ولأنّ البيع في الحالتين يبنى على رضا صحيح، والتّأويل هنا تقييد للمطلق.

٢. قال تعالى: **﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾** [سورة البقرة: ٢٢٨]. والقرء يُطلق في اللّغة على الطهر، ويُطلق على الحيض. ولا يتيسّر العمل بالآية إلاّ بعد بيان المراد به. وقد ذهب الشافعية إلى تأويله بالطهر، وذهب الحنفيّة إلى تأويله بالحيض. والتّأويل في كلا الرأيين هنا بحمل المشترك على أحد معنييه.

٣. روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنّ النبي ﷺ قال: «من مات وعليه صيام صام عنه وليّه». وهذا يُعارض أصلاً عاماً من أصول الدّين ثبت بقوله تعالى: **﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾** [سورة النجم: ٣٩]. وقوله تعالى: **﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾** [سورة الأنعام: ١٦٤]، وغير ذلك من الآيات. ولهذا ذهب جماعة من العُلماء إلى تأويل الوليّ في هذا الحديث بالولد، لأنّ ولد الإنسان من سعيه، ولقوله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلاّ من ثلاث: صدقة جارية، وعلم يُنتفع به، وولد صالح يدعو له»[16]، والتّأويل هنا بقصر العام على بعض أنواعه[17].

٤. قال تعالى: **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾** [سورة المائدة: ٣]. فقد حمل الجمهور الدّم المطلق فيه على الدّم المسفوح، بدليل قوله تعالى: **﴿قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾** [سورة الأنعام: ١٤٥]. فقد قُيّد الدّم المحرّم هنا بأنّه مسفوح أي سائل، وأطلقه هناك. فصرف اللّفظ عن إطلاقه إلى التّقييد[18].

الفصل الرّابع: هل يعتمد ابن رشد التّأويل؟

إنّ اعتماد الفقهاء للتّأويل كمنهج في مؤلّفاتهم، أشار إليه خليل بن إسحاق الجندي (-٧٧٦هـ/١٣٧٤م)[19] في مقدّمة مختصره بقوله: «...وبعد فقد سألني جماعة أبان الله لي ولهم معالم التحقيق، وسلك بنا وبهم أنفع طريق، مختصراً على مذهب الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه مبيّناً لما به الفتوى، فأجبت سؤالهم بعد الاستخارة مشيراً بفيها للمدوّنة وبأوّل إلى اختلاف شارحيها في فهمها، وبالاختيار للّخمي لكن إن كان بصيغة الفعل فذلك لاختياره هو في نفسه، وبالاسم فذلك لاختياره من الخلاف وبالتّرجيح لابن يونس كذلك وبالظهور لابن رشد كذلك، وبالقول للمازري كذلك»[20].

والملاحظ أنّ خليل يأتي بلفظ «تأويلان، أو

تأويلات» بعد حكم مسألة معيّنة، لاختلاف الشُّرّاح في فهم تلك المسألة من المدوّنة ويعود سبب الاختلاف إلى أمرين اثنين وهما:

١. وُجود قولَين أو أكثر، فيكون أحد الشُّرّاح وِفق أحد القولين، والآخر وِفق القول الثاني.

٢. وقد يكون الاختلاف حسب ما يقتضيه محمل اللّفظ، فلكلّ فهمه، وبذلك «تصير مفهوماتهم منها أقوالاً في المذهب يُعمل ويُفتى ويُقضى بأيّها إذا استوت وإلاّ فبالرّاجح أو الأرجح»[31].

وقد أورد خليل بن إسحاق أمثلة كثيرة حول تأويلات الفقهاء عند اختلافهم في مسألة ما، ومن هذه الأمثلة ما يلي:

- **أوّلاً**: ما جاء في باب الذكاة[32]، حيث قال: «أو أرسل ثانيا بعد مسك أوّل وقتل، أو اضطراب فأرسل ولم يُرَ، إلاّ أنْ ينوي المُضطرب وغيره فتأويلان»[33].
- **ثانياً**: وما جاء في فصل النّذر[34]، حيث وضّح بقوله: «وله فيه إذا بيعَ الإبدال بالأفضل، وإنْ كان كثوب بيع وكُره بعثه وأُهديَ به، وهل إذا اختُلف هل يُقوّمه أو لا؟ أو ندباً، أو التّقويم إذا كان بيمين؟ تأويلات»[35].

والقارئ يفهم من كلام خليل في مقدّمة مختصره ومن الأمثلة الّتي استدلّ بها وأوردها حول تأويل الفقهاء أنّ ابن رشد الجدّ يؤول الأقوال والمسائل، وقد أشار إلى اعتماده التّأويل فُقهاء كثيرون، منهم على سبيل المثال ما يلي:

١. ابن عرفة الورغمّي (-٨٠٣هـ/١٤٠٠م)[36] في مختصره الفقهيّ عندما تحدّث عن الشّروط الواجب توفّرها في الإمام حيث قال: «وفيها: لا يؤُمّ غيرُ محسن القراءة محسنها وهو أشدّ من إمام ترك القراءة، حملها القابسي على اللّحان وابن رشد على الأمّي»[37]، فيتضّح من خلال هذا الكلام اختلاف القابسي[38] (-٤٠٣هـ /١٠١٢م) وابن رشد في تأويلهما للفظة «غيرُ مُحسِن القراءة»، لأنّ ابن رشد آولها بأنّها تعني الأمّي، بينما حملها القابسي على الذي يخطئ كثيراً.

٢. أحمد حلولو (كان حيّاً سنة ٨٩٥هـ)[39] في شرحه على مختصر خليل بن إسحق الجندي عند حديثه عن صلاة المؤمن بلباس كافر، إذ بيّن تأويل ابن رشد بقوله: «قوله ولا يُصلّى بلباس كافر بخلاف نسجه، إنّما لا يُصلّى بلباسه لأنّ الغالب عليهم عدم التحفّظ من النجاسة فيما يلبسونه وهذا هو المشهور وزاد في المختصر: وإن كان جديداً وأجاز ابن عبد الحكم الصّلاة به وحمله ابن رشد على ما إذا لم يطُل لُبسه له، وأمّا ما نسجوه فقال مالك في المدوّنة: مضى الصالحون على عدم الغُسل وكان مقتضى القياس عنده خلاف ذلك لولا العمل»[40].

٣. ابن ناجي، قاسم بن عيسى: (-٨٣٧هـ/١٤٣٣م)[41] في شرحه الكبير على تهذيب المدوّنة للبراذعي، حيث أشار إلى تأويل ابن رشد للأقوال في مواطن كثيرة، منها هاتان المسألتان:

أ. علّة غسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب:

قال ابن ناجي: «اختُلف في علّة غسل الإناء من ولوغ الكلب[42] فقيل: تعبُّد، قاله الأكثر، وقيل للنجاسة، قاله سحنون، وقيل للاستقذار وقيل خوف داء الكلب قاله ابن رشد، ورُدّ لنقل الأطباء امتناع ولوغ الكلْب الكَلِب، وأجاب عنه حفيده بأنّه إنّما يمتنع من الولوغ إذا تمكن الكَلَبُ أمّا في أوائله فلا»[43].

ب. الاختلاف في حكم الموالاة في الوضوء:

أورد ابن ناجي هذه المسألة في شرحه الكبير على تهذيب البراذعي[] (-٣٧٢هـ/٩٨٣م) للمدوّنة بقوله: «واعلم أنّه اختلف المذهب في الموالاة على ستّة أقوال:

أحدها: الوُجوب مطلقاً قاله ابن وهب وهو مذهب عبد العزيز. قال ابن القصّار: وهو ظاهر قول مالك. **الثاني**: سُنّة: قاله ابن عبد الحكم (-٢١٤هـ/ ٨٢٩م)[]. **الثالث**: أنّه واجب مع الذكر والقُدرة دون العجز والنسيان وهو المشهور. وزعم ابن رشد في مقدّماته[] وعياض في إكماله أن القول بالسنّة هو المشهور. **الرابع**: واجب في المغسول سنة مطلقاً، رواه مطرف عن مالك. **الخامس**: واجب في المغسول والممسوح البدلي دون الأصلي رواه عبد الملك. **السادس**: مستحبّ حكاه ابن شاس عن ابن القصّار وعن بعض أصحاب مالك»[]. إنّ المُستفاد من خلال هذا الأنموذج الذي أورده ابن ناجي، أنّ ابن رشد الجدّ يؤوّل المسائل وهذا لا يعني أنّه دائماً يُصيب في تأويله للأقوال، إذ كثيراً ما تُوجّه له انتقادات كما فعل هنا ابن ناجي حيث بيّن أنّ تأويله حكم الموالاة في الوضوء بأنّه سُنّة على المشهور، مجرّد زعم وليس أمراً يقينيّاً، والدّليل على هذا قوله: «وزعم ابن رشد في مقدّماته[] وعياض في إكماله[] أنّ القول بالسّنّة هو المشهور»[].

ج. حكم الذي يطأ على الموضع القذر بعد أن توضّأ، هل يصلّي، أم عليه إعادة وضوئه؟

قال ابن ناجي في شرحه الكبير على تهذيب البراذعي: «قوله: وإنْ وطئ على أرواث الدوابّ الرّطبة وأبوالها، ذلك وصلّى به وكان مالك يقول: يغسل الخُفّ ثمّ خفّفه... قال ابن يونس في العُتبيّة عن مالك في الذي يتوضّأ ثمّ يطأ على الموضع القذر الجافّ لا بأس وقد وسّع الله تعالى على هذه الأمّة. قال أبو بكر بن اللبّاد: وذلك إذا مشى بعد ذلك على أرض طاهرة لما رُوِيَ أنّ الأرض يطهّر بعضها بعضاً قُلت: وتأوّله اللّخمي بأنّ رفع رجليه بالخطوة يمنع اتّصال النجاسة بها وإلاّ ما لا ضرر له وتأوّله بعضهم في نقل المازري بأنّ الماء يرفع عن نفسه فلا يُنجّسه إلاّ ما غيّرهُ ولا يحصل من النجاسة ما يُغيّر ماء رجليه وتأوّله ابن رشد على قدر لا يُوقف نجاسة ولو تيقّنت وجب غسل قدميه لتعلّق النجاسة بهما لبللهما»[].

فالإشارة إلى التّأويل في هذا الأنموذج كانت باللّفظ الصريح. وقد كرّر ابن ناجي لفظ التّأويل ثلاث مرّات. ومن التّأويلات التّي تعرّض لها، تأويل ابن رشد الجدّ ويُستفاد هذا من قوله: «وتأوّله ابن رشد على قدر لا يوقن نجاسة ولو تيقّنت وجب غُسل قدميه».

إنّ النتيجة التّي يمكن الخروج بها في خاتمة هذا الفصل، أنّ ابن رشد الجدّ ذو باع في ميدان التأويل والحجج على ذلك كثيرة وأبرزها إشارات الفُقهاء المتأخّرين إلى تأويلاته الكثيرة.

الفصل الخامس: نماذج حول اعتماد ابن شد التأويل في البيان والتّحصيل:

- الأنموذج الأوّل: في الوضوء بالماء المستعمل:

ورد بالمدوّنة ما يلي: «قال ابن القاسم: وقال مالك: لا يُتوضّأ بماءٍ قد تُوضّئ به مرّةً ولا خير فيه. فسأله سحنون قائلاً: فلو لم يجد رجلٌ إلاّ ماءً قد تُوضِئ به مرّة. أيتيمّم أم يتوضّأ بماء قد تُوضئ به

مرّة، فأجاب ابن القاسم: يتوضّأ بذلك الماء الذي قد توضئ به مرّة أحبّ إليّ إذا كان الذي توضّأ به طاهراً»[22].

وقد أشار القاضي أبو الوليد محمد بن رشد (ت٥٢٠هـ/١١٢٦م) إلى هذه المسألة عندما تحدّث عن الخِلاف في جواز مسح الرّجل رأسه بفضل ماء اللّحية بالبيان والتحصيل، وأوّل كلام ابن القاسم وحمله على الخلاف عندما قال: «وهذا الاختلاف جار على اختلافهم في إجازة الوضوء بالماء المستعمل عند الضرورة، فظاهر قول مالك في المدوّنة أنّ ذلك لا يجوز مثل المعلوم من قول أصبغ خلاف قول ابن القاسم»[23].

- الأنموذج الثاني، فيمن أوصى بسلاحه في سبيل الله:

ورد بالبيان والتحصيل حول هذه المسألة ما يلي:

«وسُئِل عن الرجل يقول عند الموت: سلاحي في سبيل الله، أترى لمن أُوصيَ إليه أن يجعله حُبُساً[24]»؟ قال: لا أرى ذلك له، ولكن يجتهدُ فيه.

قال محمد بن رشد: «قوله لا أرى ذلك له يحتمل أن يكون معناه: لا أرى ذلك عليه، أي لا يجب عليه أن يُحبّسُهُ في السبيل لأنّ الموصي لم ينصّ على أن تُحبّس في السبيل ولا على أن تبتّل[25] فيه، وإنّما أوصى أن تجعل فيه فرأى له أن يجتهد في وجه جعلها فيه بما يراه إن رأى أن يحبّسها فيه حبّسها وإن رأى أن يبتّلها فيه بتّلها، لأنّ له قد يكون بمعنى عليه في اللّسان، قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [سورة الإسراء: ٧]. أي عليها، ويحتمل أن يكون له على بابها ويكون المعنى في ذلك أنّه رأى أن يبتّلها في السبيل ولا يحبّسها فيه، إذ لم ينصّ الموصي على تحبيسها على القول بأنّ من أعطى فرساً أو سلاحاً في السبيل فهو محمول على التبتيل حتّى ينصّ على التحبيس»[26].

- الأنموذج الثالث، الرجل يهدم حائطاً سترة بينه وبين جاره:

ورد بالبيان والتحصيل حول هذه المسألة ما يلي: «قال ابن القاسم: وإذا كان حائطٌ لرجل سُترة لرجل آخر فليس له أن يهدمه إلاّ لوجه يرى أنّ لهدمه وجهاً لم يلتمس به ضرره. فإن انهدم من أمر من السّماء فقال له صاحب الدّار: ابن حائطك واستُر عليّ فإنّه إن شاء بنى وإن شاء ترك، ولا يُجبر على ذلك. وقيلَ للّذي يطلبُ السُّترة إن شئت فاستر على نفسك وإن شئت فدعْ. قال عيسى: وإن هدمه للضرورة وترك أن يبنيه رأيت للسّلطان أن يُجبره على إعادته كما كان. لا يسوغُه الضّرر. وقد قال رسول الله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضِرار**»[27]، فإن هدمه لوجه منفعة أو التجديده، ثمّ عجز عن ذلك فاستغنى عنه فليس يُجبر على إعادته. ويُقال لجاره إن شئت فاستُر على نفسك في أرضك. وإن شئت فدَعْ، قال سحنون: يُجبر على كلّ حال.

قال محمد بن رشد: قول عيسى بن دينار: وإنْ هدَمَهُ للضرورة رأيت للسُّلطان أن يُجبره على إعادته، يُريد كان له مال أو لم يكن له مال، كالحائط بين الشريكيْن، إمّا أن يبني، وإمّا أن يبيع ممّن يبني، وهو مُفسّر لقول ابن القاسم»[28].

إنّ المتأمّل في هذه المسألة يلحظ أنّ ابن رشد أوّل كلام عيسى بن دينار، فحمله على التّفسير بقوله: «وهو مُفسّرٌ لقول ابن القاسم».

ويتمثّل تأويل ابن رشد (الجدّ) في حمله أقوال

الفقهاء أحياناً على الخلاف أو الوفاق أو التفسير.

التأويل الشخصي لابن رُشد (الجدّ) وإشارته إلى تأويل الآخرين باللفظ الصريح وترجيحه بين التأويلات

أ. التأويل الشخصي لابن رُشد:

كثيراً ما يتدخل ابن رشد في مسائل الخلاف التي يُوردها، موضّحاً تأويله لها باللفظ الصريح. وفيما يلي أنموذج حول هذا النوع:

❖ الآية السادسة من سورة المائدة المتعلقة بالتيمم

قال ابن رشد الجدّ: «والذي أقول به في تأويل الآية أن أو في قوله: **﴿أو جاء أحدٌ منكُم من الغائط﴾**[1] بمعنى الواو، لأنّ الآية على هذا تبقى على ظاهرها لا يُحتاج فيها إلى تقديم وتأخير، ولا يُفتقر فيها إلى إضمار»[2]. فتأتي بيّنةً لا إشكال فيها لتبيُّن معناها مع كونها على تلاوتها دون تقديم ولا تأخير ولا إضمار، لأنّه إذا قال عزّ وجلّ: **﴿يا أيُّها الذين آمنوا إذا قمتُم إلى الصّلاة فاغسلوا وجوهكُم وأيديكُم إلى المرافق وامسحوا برءوسكُم وأرجلكُم إلى الكعبين وإن كنتُم جُنبا فاطّهروا وإن كُنتُم مرضى أو على سفر أو جاء أحدٌ منكُم من الغائط أو لامستُم النّساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيدا طيّبا فامسحُوا بوجوهكُم وأيديكُم منه﴾**[3]، فقد بيّن أنّ من جاء من المرضى والمسافرين من الغائط أو لامس النّساء يتيمّم إن لم يجد الماء[4].

ب - إشارة ابن رشد (الجدّ) إلى تأويل الآخرين باللفظ الصريح:

لابن رشد (الجدّ) دراية كبرى وإلمام شامل باختلاف الفقهاء، كما أنّه ذو باع في تحصيل الأقوال، وعليه المعوّلُ في هذا الاختصاص، إذ نجده كلّما تعرّض إلى اختلاف الفقهاء في مسألة ما، يُورد التأويلات المختلفة، وهو تارة يُشير إليها باللّفظ الصريح وطوراً باللّفظ المجازي، أي غير الصريح، كقوله: «وحمله على كذا».

وفيما يلي أنموذجان حول الإشارة إلى تأويلات الفقهاء باللّفظ الصريح:

الأنموذج الأوّل: الاختلاف في حكم قصر الصلاة في السّفر:

قال ابن رشد الجدّ: «اختلف أهل العلم في قصر المسافر الصلاة في السّفر على أربعة أقوال:

١- أنّ القصر لا يجوز.

٢- أنّه واجب فرض.

٣- أنّه سُنّة.

٤- أنّه رخصة وتوسعة.

واختلف الذين رأوه رُخصة وتوسعة في الأفضل من ذلك، فمنهم من رأى القصر أفضل، ومنهم من رأى الإتمام أفضل، ومنهم من خيّر بين الأمرين من غير أن يفضّل أحدهما على صاحبه.

والأصل في هذا الاختلاف اختلافهم في كيفيّة فرض الصّلاة، وفي تأويل قول الله تعالى: **﴿وإذا ضربتُم في الأرض﴾**[5] **فليس عليكُم جُناحٌ أن تقصُروا من الصّلاة إن خفتُم أن يفتنكُمُ الّذين كفروا﴾**[6]. فبنى كلّ واحد مذهبه في ذلك على ما ثبت عنده من الرّوايات في كيفيّة فرض الصلاة وصحّ عنده من التأويلات في معنى تفسيرها، وذلك أنّه اختُلف في كيفيّة فرض الصلاة على ثلاثة أقوال:

❖ قيلَ إنّها فُرضت ركعتيْن في السّفر وأربعاً في الحضر.

❖ وقيلَ إنّها فُرضت ركعتيْن ركعتيْن في الحضر والسّفر فأُقرّت صلاة السّفر وزيدَ في صلاة الحضر.

❖ وقيلَ إنّها فُرضت أربعاً أربعاً في السّفر والحضر فأُقرّت صلاة الحضر وقُصرت صلاة السّفر»[44].

وتبدُو إشارة ابن رشد إلى تأويلات الفقهاء الآخرين في هذه المسألة باللّفظ الصريح جليّة واضحة والدّال على ذلك قوله: «والأصل في هذا الاختلاف اختلافهم في كيفيّة فرض الصلاة وفي تأويل قوله الله تعالى: **﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاَةِ﴾**».

❖ الأنموذج الثاني: من سماع عبد المالك بن الحسن من أشهب وابن وهب:

مسألة: ما ذبح النّصارى لكنائسهم هل يؤكل؟

«وسألته (أي أشهب بن عبد العزيز) عمّا يُذبحُ للكنائس، قال: لا بأس بأكله؟»

قال محمد بن رشد: كره مالك في المدوّنة أكل ما ذبحوا لأعيادهم وكنائسهم، وتأوّل في ذلك قوله عزّ وجلّ: **﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾**[46][47]، ووجه قول أشهب أنّ ما ذبحوا لكنائسهم لما كانوا يأكلونه وجب أن يكون حلاًّ لنا لأنّ الله تعالى يقول: **﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾**[48]، وإنّما تأويل قوله: **﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾**[49] ما ذبحوه لآلهتهم ممّا يتقرّبون به إليها ولا يأكلونه، فهذا حرام علينا بدليل الآيتيْن»[50].

إنّ المتأمّل في هذه المسألة يلحظ إشارة ابن رشد الجدّ إلى تأويل الإمام مالك باللّفظ الصّريح لقوله تعالى: **﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾** فحملها على كلّ ذبائح النّصارى، سواء تلك التّي قصدوا بها التقرّب إلى رهبانهم ونووا ذبحها لكنائسهم أو تلك التّي قصدوا بها الغذاء فحسب.

وقد نقل ابن رشد هذه الإشارة إلى تأويل الإمام مالك لهذه الآية، باللّفظ الصريح من قول ابن القاسم في المدوّنة لأنّه قال في جوابه عن سؤال الإمام سحنون: «وتأوّل مالك فيه: **﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾**».

❖ الأنموذج الثالث: شاة ذبحها يهوديّ فوجدها لا تحلّ له، هل يجوز للمسلمين أكلها؟

ورد بالبيان والتحصيل حول هذه المسألة ما يلي: «وسُئل ابن القاسم عن شاة ذبحها يهوديّ فوجدها لا تحلُّ له، هل ترى آكلها للمسلمين حلالاً؟ قال: قال مالك: إنّي لأكرههُ وما هو عندي بحرام. قيلَ له: فالشّحم؟ قال: والشّحم مثلها أو أكرهُ منه. قال ابن القاسم: وأنا ليس يُعجبني آكله ولا أراه حراماً. قال ابن نافع: ولا بأس به وليس عندنا فيه كراهية وإنّما بمنزلة طعامهم ونهى ابن كنانة عن أكلها.

قال محمد بن رشد: لابن القاسم في المدوّنة أنّه لا يُؤكل[51]. مثل قول ابن كنانة، فهي ثلاثة أقوال: الإجازة، والكراهة، والمنع ترجع إلى قولين: الإجازة والمنع، لأنّ الكراهة من قبيل الإجازة. وفرّق أشهب وغيره بين الشّحم وما حرّموه على أنفسهم ممّا ليس محرّماً عليهم في التّوراة. والأصل في هذا الاختلاف اختلافهم في تأويل قوله عزّ وجلّ: **﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾**[52]. هل المُراد بذلك ذبائحهم أو ما يأكلون، فمن ذهب إلى أنّ المراد بذلك ذبائحهم أجاز أكل

شحومهم. لأنّها من ذبائحهم ومُحالٌ أن تقع الذّكاة على بعض الشاة دون بعض. وأجاز أيضاً أكل ما ذبحوه ليأكلوه ممّا وجدوه فاسداً فلم يأكلوه، لأنّه من ذبائحهم.

ويؤيّد هذا التّأويل ما رُوِيَ من إباحة رسول الله ﷺ شحوم يهود على ما جاء من أنّ رجلاً وجد في بعض حصون خيبر عند افتتاحها جراباً مملوءاً شحماً فبصر به صاحب المغانم فنازعه فيه. فقال رسول الله ﷺ: خلّ بينه وبين جرابه يذهب به إلى أصحابه. ومن ذهب إلى أنّ المراد من ذلك ما يأكلون لم يُجز أكل شحومهم. لأنّ الله حرّمها عليهم في التّوراة. على ما أخبر به القرآن، فليست ممّا يأكلون. واختلفوا فيما حرّموه على أنفسهم ممّا ذبحوه فوجدوه فاسداً هل يُحمل محمل الشّحوم التّي حرّمها الله عليهم أم لا. فشحومهم يجوز أكلها على التّأويل الأوّل باتّفاق. ولا يجوز على التّأويل الثاني باتّفاق. وما ذبحوه ممّا وجدوه فاسداً فلم يأكلوه فيجوز أكله على التّأويل الأوّل باتّفاق. وعلى التّأويل الثاني باختلاف. فهذا معنى قول مالك في المدوّنة: والشّحم مثله أو أكره».

ج - نقد ابن رُشد لتأويلات الفُقهاء وترجيحه لبعضها

١. ترجيح ابن رشد (الجدّ) لتأويلات الفقهاء:

❖ اختلاف أهل العلم في المقصود بالمحصّنات الوارد ذكرهنّ في الآية ٢٣ من سورة النّور، والآيتين ٤ و٥ من نفس السّورة.

ورد بالمقدّمات لابن رشد الجدّ حول هذه المسألة ما يلي: «يقول تعالى: ﴿إنّ الّذين يرْمُون المُحْصنات الغافلات المُؤْمنات﴾، يُريد بالمحصنات العفائف وبالغافلات الغافلات عن الفواحش والفجور لم يفطنّ لها ولا عُرفن بها، ﴿لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا والآخِرة ولَهُمْ عذابٌ عظيمٌ﴾».

إلاّ أنّ أهل العلم بالتّأويل قد اختلفوا في المُحصنات اللاّئي حكمُهنّ هذا: فقالت طائفة إنّ الآية نزلت في شأن عائشة وما كان من قول أهل الإفك فيها. فهذا الحكم لها خاصّة دون سائر النساء المؤمنات المحصنات. وقالت جماعة بل ذلك لأزواج النبي ﷺ دون سائر نساء المؤمنين.

ورُوِيَ عن ابن عبّاس أنّه قال: نزلت هذه الآية في شأن عائشة وسائر أزواج النبي ﷺ وعليهنّ، فهب أنها جاءت مُبْهمة لم يجعل الله لهم توبة، والآية الأخرى قوله: ﴿والّذين يرْمُون المُحْصنات ثُمّ لمْ يأتُوا بأرْبعة شُهداء﴾، قال في آخرها: ﴿إلاّ الّذين تابُوا منْ بعْد ذلك وأصْلحُوا فإنّ اللّه غفُورٌ رحيمٌ﴾ فجعل لهم توبة. فلا توبة لمن قذف أزواج النبي ﷺ. قال: فهمّ بعض القوم أن يقوم إليه فيقبّل رأسه استحساناً لتفسيره، وقد رُوي عن ابن عبّاس أنّ الآية نزلت في شأن عائشة وعُنِيَ بها كلّ من كان في الصفة التّي وصف الله فيها فهي عامّة في كلّ مُحصنةٍ لم تُقارف سوءاً». وقال بذلك جماعة إنّ الآية نزلت في أزواج النبي ﷺ فكان ذلك كذلك حتّى نزلت الآية التّي في أوّل النّور فأوجب الجلد وقبل التوبة. وهذا الأظهر إن شاء الله لأنّ الآية عامّة فتُحمل على عمومها في وجوب العذاب العظيم واللّعنة في الدّنيا والآخرة لكلّ من قذف محصنة عفيفة لم يعلم أنّها قارفت سوءاً ولا ألمّت بفاحشة، إلاّ أن يتوب فإنّ الله تعالى إن شاء قبل توبته على ما ورد في الآية الأولى».

فابن رشد في هذه المسألة، رجّح التّأويل الذي حمل الآية ٢٣ من سورة النّور على العموم، والدّليل على ترجيحه قوله: «وهذا الأظهر إن شاء الله لأنّ الآية عامّة فتُحمل على عمومها في وُجوب العذاب العظيم واللّعنة في الدّنيا والآخرة لكلّ من قذف محصَنة عفيفة».

٢. نقد ابن رشد (الجدّ) لبعض التّأويلات:

إنّ الدّارس لكتاب البيان والتحصيل والمقدّمات الممهّدات كثيراً ما يُلاحظ توجيه ابن رشد نقده للتّأويلات التّي لا تُعجبه، وفيما يلي أنموذج حول هذه المسألة:

[قال محمد بن رشد: لا يجوز عند مالك -رحمه الله- وجميع أصحابه للإمام أن يستعين بالكفّار على قتال الكفّار، ولا أن يأذن لهم في الغزو مع المسلمين ولا منفردين أيضاً لأنّه وجه من العون ولأنّهم يستبيحون فيه ما لا يجوز في الغزو على ما قاله أصبغ في نوازله. لقول النبي ﷺ: **«لن أستعين بمُشرِكٍ»**[illegible]. ولما رُوِيَ من أنّ الأنصار قالوا يوم أُحد ألا نستعين بحُلفائنا من يهود؟ فقال ﷺ: «لا حاجة لنا فيهم»، وفي قول ابن القاسم في هذه الرواية لا أحبّ للإمام أن يأذن لهم بالغزو دليل على أنّهم لم يستأذنوه لم يجب عليه أن يمنعهم وعلى هذا يُحمل غزو صفوان بن أُميّة مع رسول الله حُنيناً والطائف خلاف قول أصبغ في نوازله إنّهم يُمنعون من ذلك أشدّ المنع. وقد حكى أبو الفرج عن مالك أنّه لا بأس على الإمام أن يستعين بالمُشركين في قتال المُشركين إذا احتاج إلى ذلك، وهو دليل قوله للأنصار: لا حاجة لنا فيهم. وقد رُوِيَ عنه؟ أنّه بلغه جمع أبي سفيان ليخرج إليه يوم أُحد، استعان بيهود النّضير فقال لهم: «إنّا وأنتم أهل كتاب وإنّ لأهل الكتاب النّصر على أهل الكتاب فإمّا قاتلتم معنا وإمّا أعرتمونا سلاحاً». فإن غزوْا بإذن الإمام أو بغير إذن الإمام منفردين تركت لهم غنيمتهم ولم تُخمّس، وإن غزوْا مع المسلمين في عسكرهم لم يكن لهم في الغنيمة نصيب إلاّ أن يكونوا متكافئين أو هم الغالبون فتُقسم بينهم وبين المسلمين قبل أن تُخمّس ثمّ يُخمّس سهم المسلمين خاصّة. وأهل الكتاب وغيرهم عند مالك في هذا سواء، وحكى الطّحاوي عن أبي حنيفة وأصحابه أنّه أجاز الاستعانة بأهل الكتاب دون من سواهم من المشركين عبدة الأوثان والمجوس وصحّح الآثار على ذلك، قال وإنّما لم يستعن رسول الله ﷺ بُحلفاء الأنصار من يهود للحلف الذي كان بينهم وبين عبدالله بن أُبيّ المنافق لأنّهم خرجوا بذلك من حُكم أهل الكتاب، وهو من التّأويل البعيد»[illegible].

فالمتأمّل في هذه المسألة يلحظ أنّ ابن رُشد (الجدّ) لا يأخذ التأويلات المختلفة للفقهاء كأمر مسلّم وإنّما كثيراً ما يوجّه إليها النقد كما فعل هنا عندما بيّن أنّ تأويل أبي حنيفة وأصحابه لم يكن مصيباً بقوله: «وهو من التّأويل البعيد».

الخاتمـة

في ختام هذا البحث، يُمكن الخروج بجُملة من النتائج يتمثّل أبرزها فيما يلي:

- اعتماد ابن رُشد التّأويل في مؤلّفاته المختلفة.
- والملاحظ أنّ اعتماده للتّأويل يبرز بطرق مختلفة أهمّها:
  - التّأويل باللّفظ الصريح.
  - التّأويل باللّفظ المجازي، كقوله: وحمل هذا الفقيه المسألة على الوفاق أو الخِلاف. أو قوله: وقول أصبغ مفسّر لقول الإمام مالك.

- إشارات ابن رشد الكثيرة إلى تأويلات الفُقهاء.
- الفُقهاء عالة على ابن رشد الجدّ في التأويلات لدرايته الواسعة بالخلاف وأسبابه داخل المذهب وخارجه ولاعتمادهم عليه كثيراً في تحصيل الأقوال.
- لا يأخذ ابن رشد التأويلات المختلفة للفُقهاء كأمر مسلَم، وإنّما نجده يتمعّن فيها بدراستها، ويميّز بين الصحيح السَليم منها والضعيف والسّقيم. ويوجّه إليها سِهام نقده بقوله: «وهو من التأويل البعيد». وأحياناً يرجّح ما يراه صالحاً منها، بقوله: «والتّأويل الأوّل هو الصحيح».
- للتّأويل محاسن كثيرة، وأبرزها فتح باب الحِوار مع الآخر لبناء جسور التّواصل والتّعاون معه، وهو دليل على أنّ الدّين الإسلامي يمنح للفرد حرّية التفكير ويحفّزه على الاجتهاد حتّى يُساير التطوّر العلمي والتكنولوجي.
- لا يكون التّأويل مذموماً إلاّ إذا انصبّ على نصّ قطعيّ الدّلالة، سواء أكان ذلك في ميدان العقيدة أم العبادات أم الأحكام الشرعيّة. أمّا ما يرخّص فيه الاجتهاد كالمسائل التّي لم يرد فيها نصّ فالتّأويل فيها جائز. والقرآن الكريم يدعو إلى التدبّر والتفكّر للوُصول إلى نتائج يقينيّة مُفيدة للفرد والمجتمع. ■

•••

الحواشي

١) [هو محمد بن أحمد بن رشد، أبو الوليد، قاضي الجماعة بقرطبة، من أعيان المالكيّة، وهو جدّ ابن رشد الفيلسوف (محمد بن أحمد). له تآليف منها: «المقدّمات الممهّدات» (ط)، في الأحكام الشرعيّة، و«البيان والتحصيل» (ط)، في الفقه، و«الفتاوى» (ط). وُلد سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٨م بقرطبة، وتوفّي بها سنة ٥٢٠هـ/١١٢٦م].
المقري، أزهار الرياض، ٢/٥٩ وما بعدها، ط. ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، صندوق إحياء التراث العربي، الإمارات. ابن فرحون:الديباج، ٢/٢٤٨، ط. دار التراث بمصر، تحقيق الأحمدي أبو النور [د.ت]. مخلوف، الشجرة، ١٢٩، ترجمة عدد ٣٧٦، ط. دار الفكر، [د.ت]. الزركلي: الأعلام، ٥/٢١٦-٢١٧، ط. ١٣، ماي ١٩٩٨م، دار العلم للملايين.

٢) هذا المؤلَف لابن رشد الجدّ وهو شرح للمستخرجة لمحمّد العتبي، ويتألّف هذا الكتاب من سبع رُزم، في خمسين كتاباً وعشرة أجزاء، ومائة جزء. وقد بدأ ابن رشد في تأليفه سنة ٥٠٦هـ وأتمّه سنة ٥١٧هـ، وهذا الكتاب من كتب الفروع والرواية الفقهيّة، وهو عبارة عن مخطوط قامت بتحقيقه لجنة من العلماء، برئاسة الدكتور محمد حجّي، وطُبع مرّتين بدار الغرب الإسلامي ببيروت. الطبعة الأولى كانت سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، بينما تمّت الطبعة الثانية سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، وهو عبارة عن ثمانية عشر مجلداً، خاصّة بالمسائل والسماعات والروايات. أمّا المجلّد التاسع عشر والعشرون فمُتعلّق بفهارسه مع إضافة ثلاثة مجلّدات للفهارس صنعها الدكتور عبد الفتّاح محمد الحلو.

٣) ابن منظور: لسان العرب، ١/١٣٣، مادّة [أول]، ط.١، ١٩٩٧م، دار صادر، بيروت، لبنان.

٤) الجوهري: الصِحاح، ٤/١٦٢٧، مادة [أول] ، ط.٣، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

٥) الغزالي: المستصفى، ١/٢٩٢، ط.١، ١٩٩٥م، دار صادر، بيروت، لبنان. وقد قال الغزالي: «التّأويل عبارة عن احتمال يعضُده دليل يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر، ويُشبه أن يكون كلّ تأويل صرفاً للّفظ عن الحقيقة إلى المجاز». الجرجاني: التعريفات، ٥٢، ط. ١٩٨٥، مكتبة لبنان، بيروت. ابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، ٧٦، دراسة وتحقيق عبدالله

محمد الجبوري. ط. ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. جامعة بغداد. حسين حامد حسّان: أصول الفقه، ٤٩٩/٢، ط. ١٩٧١، دار النهضة العربيّة.

٦) الجرجاني: التّعريفات، ٥٢.

٧) الجُديع: تيسير علم أصول الفقه، ٢٩٦، ط.١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. مؤسّسة الريّان، بيروت، لبنان.

٨) الزركشي: البحر المحيط، ٤٤٣/٢، حسين حامد حسان: أصول الفقه، ٤٩٩/٢-٥٠٠.

٩) [النصّ]: «هو ما دلّ على معنى ولم يحتمل غيره». ابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، ٧٦.

١٠) [الظاهر]: «هو اللّفظ الذي يحتمل التأويل عكس النصّ». الغزالي: المستصفى، ٢٩١/٢، وهو «اللّفظ الذي يسبق إلى الفهم منه معنى، مع احتمال أن يُراد به معنى سواه، يتعيّن استعمال اللّفظ فيه، لو قام فيه دليل». ابن رشيق المالكي: لُباب المحصول في علم الأصول، ٤٩٦/٢، تحقيق محمد غزالي، عمر جابي، ط.١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، دار البحوث للدّراسات.

١١) [المُفسّر]: «هو ما دلّ بنفسه على معناه المُفصّل تفصيلاً ليس معه احتمال للتّأويل. ومن هذا كلّ لفظ جاء مُجملاً في الكتاب، وجاءت السّنة برفع إجماله وفسّرته. فهو [مُفسّر] لا يحتمل التّأويل بمعنى غير ما فُسّر به، كلفظ [الصلاة، والزكاة] في قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصّلاة وآتوا الزّكاة﴾ [سورة البقرة: ١١٠]». الجُديع: تيسير علم أصول الفقه، ٢٩٨.

١٢) [المُحكم]: في اللّغة هو السّديد النظم، المُفيد فائدة صحيحة. ألا تراهم يقولون: بناءٌ محكمٌ، وصيغة مُحكمة، بمعنى حسن التّرتيب والنظام وعدم التثبت والتخليط. فكذلك الكلام الحسن النظم لفظاً ومعنىً، يُوصف بأنّه مُحكم». المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، ٣١٣، دارسة وتحقيق عمّار الطالبي. ط.١، ٢٠٠١م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان. كما عُرّف أيضاً بأنّه «ما دلّ بنفسه دلالة واضحة على معناه الذي لا يقبل نسخاً ولا يحتملُ تأويلاً». الجُديع: تيسير علم أصول الفقه، ٢٩٩.

١٣) الترمذي: السنن، كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، م١٣، ج٤١/٣-٤٢-٤٣، حديث رقم ٦٢١، وقد أخرجه بهذا اللّفظ: «حدّثنا ابن العوام عن سفيان بن حسين عن الزّهري، عن سالم عن أبيه، أن رسول الله ﷺ قال: وفي الشاء: في كلّ أربعين شاةً شاةٌ. إلى عشرين ومائة، فإذا زادت فشاتان إلى مائتين، فإذا زادت فثلاث شياه إلى ثلاثمائة شاة، فإذا زادت على ثلاثمائة شاة، ففي كلّ مائة شاة شاة ثمّ ليس فيها شيء حتّى تبلغ أربعمائة، ولا يُجمع بين مُتفرّق، ولا يُفرّق بين مُجتمع، مخافة الصدقة، وما كان من خليطين فإنّهما يتراجعان بالسويّة، ولا يُؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذاتُ عيب». النسائي: السنن: كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل، م١٦، ج٢١/٥، حديث رقم ٢٤٤٣، باب زكاة الغنم، م١٦، ج٢٩/٥، حديث رقم ٢٤٥٣، ابن ماجه: السنن: كتاب الزكاة، باب صدقة الغنم، م١٧، ج٥٧٧/١-٥٧٨، حديث رقم ١٨٠٥ و١٨٠٧.

١٤) حسين حامد حسّان: أصول الفقه، ٥٠٠/٢، ٥٠١.

١٥) البخاري: الجامع الصحيح: كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، م١، ج٢٣٩/٢ - ٢٤٠، وقد أخرجه بهذا اللّفظ: «عن عُروة عن عائشة رضي الله عنها أنّ رسول الله ﷺ قال: من مات وعليه صيام صام عنه وليُّه». مسلم: الصحيح: كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميّت، م٤، ج٨٠٣/١، حديث رقم ١١٤٧، أبو داود: السنن: كتاب الصوم، باب فيمن مات وعليه صيام، م٨، ج٧٩١/٢، ٧٩٢، حديث رقم ٢٤٠٠، ابن ماجه، السنن: كتاب الصيام، باب من مات وعليه صيام من نذر، م١٧، ج٥٥٩/١، حديث رقم ١٧٥٨، وقد أخرجه بهذا اللّفظ: عن ابن عباس قال: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت يا رسول الله إنّ أختي ماتت وعليها صيام شهرين متتابعين. قال: أرأيت لو كان على أُختك دَين اكنت تقضينه؟ قالت: بلى، قال: «فحقّ الله أحقُّ». الدارمي، السنن: كتاب الصوم، باب الرجل يموت وعليه صوم، م١٩، ج٣٥٦/١، حديث رقم ١٧٧٥، وقد أخرجه بلفظ شبيه بلفظ ابن ماجه.

١٦) مسلم: الصحيح: كتاب الوصيّة، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، م٥، ج١٢٥٥/٢، حديث رقم ١٦٣١، وقد أخرجه بهذا اللّفظ: «عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلاّ من ثلاثة: إلاّ من صدقة جارية، أو علم يُنتفع به، أو ولدٍ صالح يدعو له». أبو داود، السنن: كتاب الوصايا، باب فيما جاء في الصدقة عن الميّت، م٩، ج٣٠٠/٢، حديث رقم ٢٨٨٠، النسائي: السنن: كتاب الوصايا، باب فضل الصدقة عن الميّت، م١٦، ج٢٥١/٦، حديث رقم ٣٦٤٩، الترمذي، السنن: كتاب الأحكام، باب في الوقف، م١٣، ٦٦٠/٣، وقد أخرجه بهذا اللّفظ: «عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: إذا مات الإنسان انقطع عمله إلاّ من ثلاث: صدقة جارية، وعلم يُنتفع به وولد صالح يدعو له. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. أحمد ابن حنبل: المسند، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، م٢١، ج٣٧٢/٢.

١٧ علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ٢٦٩، ط. دار المعارف بمصر، [د.ت].

١٨) حسين حامد حسّان: أصول الفقه، ٢/٥٠٣، ٥٠٤.

١٩) [هو خليل بن إسحق بن موسى، ضياء الدّين الجندي: فقيه مالكيٍ من أهل مصر. كان يلبس زيّ الجُند. تعلّم في القاهرة. وَوُلي الإفتاء على مذهب مالك. له: «المختصر» - ط - في الفقه، يُعرف بمختصر خليل، وقد شرحه كثيرون، وتُرجم إلى الفرنسيّة. و«التوضيح»، شرح به مختصر ابن الحاجب، بصدد التحقيق بالمملكة العربية السعوديّة]. ابن فرحون: الديباج، ١/٣٥٧ وما بعدها، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، ط. دار التراث، القاهرة، مصر، [د.ت]. مخلوف: الشجرة، ٢٢٣، ترجمة رقم ٧٩٤، ط. دار الفكر، [د.ت]. الزركلي: الأعلام، ٢/٣١٥. ط.١٣، ماي ١٩٩٨، دار العلم للملايين.

٢٠) خليل بن إسحاق: المختصر، ٢ و٣ و٤. الحطاب: مواهب الجليل، ١/٣٤. ط.٢، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، دار الفكر. عليش: شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، ١/١٠ و١١ و١٢، الناشر مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا. الجكني الشنقيطي: مواهب الجليل من أدلّة خليل، ١/١٦، مراجعة عبد الله إبراهيم الأنصاري، ط. ١٤٠٢هـ/١٩٨٣م، إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر. مريم محمد صالح الظفيري: مصطلحات المذاهب الفقهية، ١٧٢، ط.١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، دار ابن حزم، بيروت.

٢١) محمد عليش: شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، ١/١١.

٢٢) [الذكاة لغة: التمام، وشرعاً: هي السبب الموصل لحلّ أكل الحيوان البرّي اختياراً. وأنواعها أربعة: ذبح، ونحر، وعقر، وما يموت به ما ليس له نفس سائلة] الدردير: الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ٢/١٥٣ وما بعدها، ط. ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، وزارة العدل والشؤون الإسلامية والأوقاف، دولة الإمارات العربية المتحدة. ابن عبد البر: كتاب الكافي، ١/٣٦٩، تحقيق محمد بن محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، ط. ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م. محمد جمعة عبد الله: الكواكب الدرّية في فقه المالكيّة، ٢/٦٧ وما بعدها، ط.١، ٢٠٠٢م، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان. الموسوعة الفقهية الكويتيّة، ٢١/١٧٣-١٧٧، ط.٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

٢٣) الجكني الشنقيطي: مواهب الجليل من أدلة خليل، ٢/٢٠٠. مريم محمد صالح الظفيري: مصطلحات المذاهب الفقهيّة، ١٧٣.

٢٤) [النذر: النحب، وهو ما ينذره الإنسان فيجعله على نفسه نحباً واجباً، وجمعه نُذور، وفي التنزيل العزيز: ﴿إنّي نذرتُ لك ما في بطْني مُحرّراً﴾ [سورة آل عمران:٣٥] قالته امرأة عمران أمّ مريم، قال الأخفش: تقول العرب نذر على نفسه نذراً ونذرتُ مالي فأنا أنذُره نذراً، رواه عن يونس عن العرب. وفي الحديث ذكر النّذر مكرّراً، تقول: نذرتُ، أنذِرُ وأنذُرُ، نذراً إذا أوجبت على نفسك شيئاً تبرّعاً من عبادة أو صدقة أو غير ذلك]. ابن منظور: لسان العرب، ٦/١٦٦، مادة (نذر)، ط.١، ١٩٩٧م، دار صادر، بيروت، لبنان. [والنذر اصطلاحاً هو التزام مسلم مكلف قربة ولو بالتّعليق أو غضبان كللّه عليّ أو على ضحيّة أو إن حجبتُ أو شفى الله مريضي أو جاءني زيد أو قتلته فعليّ صوم أو شهر شهر كذا فحصل]. الدردير: الشرح الصغير على مختصر خليل، ٢/١٦٣، ضبط وتصحيح محمد عبد السلام شاهين، ط.١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. محمد جمعة عبد الله: الكواكب الدرّية في فقه المالكيّة، ٢/١١٠-١١١.

٢٥) الجكني الشنقيطي: مواهب الجليل من أدلّة خليل، ٢/٢٨١. مريم محمد صالح الظفيري: مصطلحات المذاهب الفقهيّة، ١٧٣.

٢٦) انظر ترجمته في: السّخاوي: الضوء اللاّمع، ٩/٢٤٠ وما بعدها، ط. دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [د.ت]. ابن فرحون: الدّيباج، ٢/٣٣١ وما بعدها. التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ٢٧٤، ط.١، ١٣٢٩هـ، بهامش الديباج لابن فرحون، مطبعة السعادة بمصر. فهرس المكتبة الأزهرية، ٢/٢٥٥، مطبعة الأزهر، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م. مخلوف: الشجرة، ٢٢٧، ترجمة رقم ٨١٧.

٢٧) ابن عرفة: المختصر الفقهي، ١، الورقة عدد ٦٦، وجه مخطوط بدار الكتب الوطنيّة، تحت رقم ٠٦٣٥١.

٢٨) [هو علي بن محمد بن خلف المعافري، أبو الحسن المعروف بابن القابسي. سمع من رجال إفريقيّة كالإبياني وأبي الحسن بن مسرور الدباغ وغيرهم، ورحل إلى المشرق فحجّ وسمع من حمزة بن محمد الكناني وأبي الحسن القلباني وأبي زيد المروزي وجماعة، وكان واسع الرواية، عالماً بالحديث وعلله ورجاله، فقيهاً، أصولياً، متكلّماً، مؤلّفاً مجيداً. ألّف الكثير من الكتب المفيدة، منها: ملخّص الموطّأ وكتاب رتب العلم وأحوال أهله، توفي -رحمه الله تعالى- بالقيروان سنة ثلاث وأربعمائة]. ابن خلّكان: وفيات الأعيان، ٣/٣٢٠ وما بعدها. ابن فرحون: الديباج، ٢/١٠١، كحّالة: معجم المؤلّفين، ٧/١٩٤، الدبّاغ: معالم الإيمان، ٣/١٢٤ وما بعدها، رقم ٢٦٤. الزركلي: الأعلام، ٤/٣٢٦، ط.١٣، ماي ١٩٩٨م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

٢٩) هو أحمد بن خلف بن حلولو القروي، المغربي، المالكي، نزيل تونس، فقيه، أصولي، من مؤلفاته: «شرح مختصر الشيخ خليل في فروع الفقه المالكي»، و«شرح جمع الجوامع للسبكي في أصول الفقه»، و«حاشية على شرح التنقيح للقرافي»، و«شرح الإشارات لأبي الوليد الباجي»]. السّخاوي: الضوء اللاّمع، ٢/ ٣٦٠، ٣٦١، رقم ٧٦٨. حاجّي خليفة: كشف الظنون، ١/ ٥٩٦. كحّالة: معجم المؤلفين، ١/ ٢١٥.

٣٠) حلولو: شرح على مختصر خليل، ١، الورقة عدد ٤، ظهر مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ١٢٢٤٧.

٣١) [هو أبو الفضل قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني، تولّى القضاء بجهات كثيرة من إفريقيّة كباجة وجربة وقابس وتبسّة وسوسة والمنستير والقيروان. أخذ عن أئمة منهم ابن عرفة والبُرزلي والأبّي والزعبي والشّبيبي والوانوغي، له: «شرح على الرسالة»، و«شرحان على المدونة كبير وصغير» و«شرح على الجلاب» وغيرها وتآليفه معوّل عليها في المذهب، توفّي بالقيروان سنة ٨٣٧هـ/١٤٣٣م]. ابن مريم: البستان، ١٤٩ وما بعدها. مخلوف: الشجرة، ٢٢٤ وما بعدها. الزركلي: الأعلام، ٥/ ١٧٩.

٣٢) مسلم: الصحيح: كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، م٤، ج١/ ٢٣٤، حديث رقم ٢٧٩، ٢٨٠، وقد أخرجه بهذا اللّفظ: «عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليُرقه ثمّ ليغسله سبع مرار». البخاري: الجامع الصحيح: كتاب الوضوء، باب إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً، م١، ج١/ ٥١. وقد أخرجه بهذا اللّفظ: «عن مالك، عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: إنّ رسول ﷺ قال: إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً». أبو داود: السنن: كتاب الطهارة، باب الوضوء بسؤر الكلب، م٧، ج١/ ٥٧، ٥٨، ٥٩، حديث رقم ٧١، ٧٣، ٧٤. الترمذي: السنن: كتاب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الكلب، م١٢، ج١/ ١٥١، حديث رقم ٩١.

٣٣) ابن ناجي: الشرح الكبير على تهذيب البراذعي للمدوّنة، ١، الورقة عدد ٧، ظهر، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ١٧٣٦٠.

قال ابن رشد الحفيد: «وقد ذهب جدّي -رحمة الله عليه- في كتاب المقدّمات إلى أنّ هذا الحديث معلّل معقول المعنى ليس من سبب النجاسة، بل من سبب ما يُتوقّع أن يكون الكلب الذي ولغ في الإناء كَلِباً، فيُخاف من ذلك السمُّ. قال: ولذلك جاء هذا العدد الذي هو السّبع في غسله، فإنّ هذا العدد قد استُعمل في الشّرع في مواضع كثيرة في العلاج والمداواة من الأمراض، وهذا الذي قاله -رحمه الله- هو وجه حسن على طريقة المالكيّة، فإنّه إذا قلنا إن ذلك الماء غير نجس، فالأولى أن يعطى علّة في غسله من أن يقول إنّه غير معلّل، وهذا ظاهر بنفسه، وقد اعترض عليه فيما بلغني بعض النّاس بأن قال: إن الكلب الكلِب لا يقرب الماء في حين كلبه، وهذا الذي قالوه هو عند استحكام هذه العلّة بالكلاب، لا في مبادئها وفي أوّل حدوثها، فلا معنى لاعتراضهم».

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١/ ٣١، ط.٥، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٣٤) خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي، أبو سعيد بن البراذعي: فقيه من كبار المالكيّة، وُلد وتعلّم بالقيروان، وتجنّبه فقهاؤها لاتّصاله بالسلاطين، وانتقل إلى صقلّية فاتّصل بأميرها وصنّف عنده كتبا، منها: «التهذيب» (مطبوع)، و«تمهيد مسائل المدوّنة»، و«اختصار الواضحة». ثمّ رحل لأصبهان فكان يدرّس فيها الأدب إلى أن توفّي]. الدبّاغ: معالم الإيمان، ٢/ ١٦٦ وما بعدها، رقم ٢٦٨، تحقيق وتعليق محمد ماضور، ط. المكتبة العتيقة بتونس، [د.ت]. ابن فرحون: الديباج، ١/ ٣٤٩-٣٥١، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث بالقاهرة، [د.ت]. مخلوف: الشجرة، ١٠٥، ترجمة رقم ٢٧٠، ط. دار الفكر، [د.ت]. الزركلي: الأعلام، ٣/ ٣١١، ط.١٣، ماي ١٩٩٨م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

٣٥) هو عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث بن رافع، أبو محمد: فقيه مصري، من العلماء، كان من أجلّة أصحاب مالك، انتهت إليه الرياسة بمصر بعد أشهب. وُلد بالإسكندرية وتوفّي بالقاهرة، له مصنّفات في الفقه وغيره، منها «سيرة عمر بن العزيز (ط)»، و«القضاء في البنيان»، و«المناسك»، و«الأموال»]. ر. ترجمته في: ابن عبد البر: الانتقاء، ٥٢. عياض: ترتيب المدارك، ٢/ ٥٢٣ وما بعدها، ط. بيروت ١٩٦٧م. ابن فرحون: الديباج، ١/ ٤١٩. مخلوف: الشجرة، ٥٩، ترجمة رقم ٢٧. الزركلي: الأعلام، ٤/ ٩٥.

٣٦) أورد ابن رشد الجدّ في كتابه المقدّمات حول هذه المسألة ما يلي: «وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ الوضوء الشّرعي يشتمل على فرائض وسُنن واستحبابات. ففرائض الوضوء ثمانية، منها أربعة متّفق عليها عند أهل العلم وهي التي نصّ الله تبارك وتعالى عليها: غسل الوجه، واليدين، ومسح الرأس، وغسل الرجلين. واثنان متّفق عليهما في المذهب وهما: النيّة والماء المطلق الذي لم يتغيّر أحد أوصافه بشيء طاهر حلّ فيه أو نجس. واثنان مختلف فيهما في المذهب، وهما الفور، والترتيب. فأمّا الفور ففيه

ثلاثة أقوال: أحدهما أنّه فرض على الإطلاق، وهو قول عبدالعزيز بن أبي سلمة، والثاني أنّه سنّة على الإطلاق وهو المشهور في المذهب. والثالث أنّه فرض فيما يُغسل وسنّة فيما يُمسح وهو قول مطرف وابن الماجشون عن مالك وهو أضعف الأقوال. المقدّمات الممهّدات، ١/٨٠، تحقيق محمد حجّي. ط.١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

٣٧) ابن ناجي: الشرح الكبير على تهذيب المدوّنة للبراذعي، ١. الورقة عدد ١٦، ظهر.

٣٨) هو كتاب ابن رشد الجدّ وعنوانه الكامل: «المقدّمات الممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المُحكمات لأمّهات مسائلها المُشكلات».

٣٩) [من التآليف المفيدة البديعة للقاضي عياض وعنوانه: إكمال المُعلم في شرح مسلم». مخلوف: الشجرة، ١٤١، يوسف إليان سركيس: معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، ٧/١٣٩٧، ط. ٧، ١٣٤٧هـ/١٩٢٩م. مطبعة سركيس بمصر.

٤٠) ابن ناجي: الشرح الكبير على تهذيب المدوّنة للبراذعي، ١. الورقة عدد ١٦، ظهر.

٤١) ابن ناجي: الشرح الكبير على تهذيب المدوّنة للبراذعي، ١. الورقة عدد ٣٩، وجه.

٤٢) سحنون: المدوّنة، ١/٤.

٤٣) ابن رشد: البيان والتحصيل، ١/٦٣، تحقيق محمد حجّي، ط.٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

٤٤) [الحُبُس] لغة: حقيقته الحبْسُ، وشرعاً: هو حبس عين لمن يستوفي منافعها على التأبيد. قال النووي: وهو ممّا اختصّ به المسلمون. قال الشافعي -رحمه الله-: لم يُحبس أهل الجاهلية فيما علمته داراً ولا أرضاً تبرُّراً بحبسها. وإنّما حبس أهل الإسلام. والحبس حكمه الجواز خلافاً لأبي حنيفة]. الدردير: الشرح الصغير على أقرب المسالك، ٤/٩٧، ط. ١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م. وزارة العدل والشؤون الإسلاميّة والأوقاف بدولة الإمارات العربية المتحدة. الجكني الشنقيطي: مواهب الجليل من أدلّة خليل، ٤/١٦٢-١٧٣، ط. ٧، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر. الموسوعة الفقهية الكويتيّة، ١٦/٢٨٣، مادة (وقف).

٤٥) [بتل. البتْلُ: القطع، والتبتُّلُ: الانقطاع عن الدّنيا إلى الله تعالى. وتبتّل إليه: أي انقطع إليه في العبادة. وكذلك صدقة بتلة: أي منقطعة من مال المتصدّق بها خارجة إلى سبيل الله]. ابن منظور: لسان العرب، ١/١٥٧، مادة (بتل). تقديم عبدالله العلايلي ويوسف خيّاط، ط. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، لبنان. [بتله: يبْتُلُهُ: ميّزه عن غيره. والبَتُولُ: المنقطعة عن الرجال. وعطاءٌ بتْلٌ: منقطع لا يُشْبِهُهُ عطاءٌ. أو منقطعٌ لا يُعطى بعده عطاءٌ]. الطاهر أحمد الزاوي: ترتيب القاموس المحيط، ١/٢١٢، مادة (بتل)، ط.٢، دار الفكر، [د.ت]. الموسوعة الفقهية الكويتيّة، ٨/١٣، مادة (بتلة)، ط.٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت.

٤٦) ابن رشد: البيان والتحصيل، ١٢/٤٧٨، ٤٧٩.

٤٧) مالك: الموطّأ: كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، م٢٠، ج٢/٧٤٥، وقد أخرجه بهذا اللّفظ: «عن مالك، عن عمر بن يحيي المازني، عن أبيه أنّ رسول الله ﷺ قال: لا ضرر ولا ضرار». ابن ماجه: السنن: كتاب الأحكام، باب من بنى في حقّه ما يضرُّ بجاره، ك١٨، ج٢/٧٨٤، أحمد ابن حنبل: المسند: أخبار عبادة بن الصامت، م٢٣، ج٥/٣٢٧.

٤٨) ابن رشد: البيان والتحصيل، ٩/ ٢٢٠-٢٢١.

٤٩) سورة المائدة: ٦

٥٠) [أضمر الشيء: أخفاه. وأضمرتْهُ الأرض: غيّبته بسفر أو بموت]. محمد رضا: معجم متن اللغة، ٣/٥٦٣، مادة (ضمر)، ط. ١٩٥٩، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

[الإضمار: سكون التّاء من متفاعلن في الكامل، حتّى يصير مُتْفاعلنْ. وهذا بناء غير معقول، فنُقل إلى بناء مقول مَعْقُل، وهو مُسْتَفْعِلُنْ. كقول عنترة:

إنّي امْرُؤٌ منْ خيْر عبْس منْصبا

شطْري وأحْمي سائري بالمُنْصل

فكلّ جزء من هذا البيت مُسْتَفْعِلُنْ وأصله في الدّائرة مُتفاعلُنْ. وكذلك تسكينُ العين من فَعِلاتُنْ فيه أيضاً فيبقى فَعْلاتُنْ فيُنقل في التقطيع إلى مفعولُنْ. وبينه قول الأخطل:

ولقد أبيتُ من الفتاة بمنْزل

فأبيتُ لا حرجٌ ولا محْرُومُ

وإنّما قيل له مُضْمَرٌ لأنّ حركته كالمضمر، إن شئت جئت بها، وإن شئت سكّنته، كما أنّ أكثر المضمر في العربية إن شئت جئت به، وإن شئت لم تأت به]. ابن منظور: لسان العرب، ٤/١٣٧، مادة (ضمر)، ط.١، ١٩٩٧، دار صادر، بيروت، لبنان.

٥١) سورة المائدة: ٦

٥٢) ابن رشد الجدّ: المقدّمات الممهّدات، ١/٧٣، ط.١،

١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

٥٣) [ضربتُ في الأرض ابتغي الخير من الرّزق، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وإذا ضربتُمْ في الأرْض﴾ [سورة النساء: ١٠١]، أي سافرتم، وقوله تعالى: ﴿لا يسْتطيعُون ضرْبًا في الأرْض﴾ [سورة البقرة: ٢٧٣]، يُقال: ضرب في الأرض إذا سار فيها مسافراً، فهو ضاربٌ، والضّرب يقع على جميع الأعمال، إلاّ قليلاً.

ضرب في التجارة وفي الأرض وفي سبيل الله وضاربهُ في المال، من المضاربة: وهي القراض، والمضاربة: أن تُعطي إنساناً من مالك ما يتّجرُ فيه على أن يكون الرّبح بينكما، أو يكون له سهم معلوم من الرّبح، وكأنّه مأخوذ من الضّرب في الأرض لطلب الرّزق.

وضرب في الأرض يضْرب ضرباً وضرْباناً ومضْرباً، بالفتح: خرج فيها تاجراً أو غازياً، وقيل: أسرع، وقيل: ذهب فيها، وقيل: سار في ابتغاء الرّزق]. ابن منظور: لسان العرب، م ٣/٥٢٠، مادة (ضرب).

٥٤) سورة النساء: ١٠١.

٥٥) ابن رشد (الجدّ): المقدّمات الممهّدات، ١/٢٠٨.

٥٦) سورة الأنعام: ١٤٥.

٥٧) ورد بالمدّونة حول هذه المسألة ما يلي: «(قلت): أرأيت ما ذبحوا لأعيادهم وكنائسهم أيُؤكل؟ (قال): قال مالك: أكرهه ولا أحرّمه وتأوّل مالك فيه ﴿أو فسْقًا أُهلّ لغيْر الله به﴾ [سورة الأنعام: ١٤٥]، وكان يكرهه كراهيّة شديدة من غير أن يحرّمه».

سحنون: المدّونة، ١/٤٢٩، كتاب الذبائح، ط. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٥٨) سورة المائدة: ٥.

٥٩) سورة الأنعام: ١٤٥.

٦٠) ابن رشد: البيان والتحصيل، ٣/٢٧٨.

٦١) ورد بالمدّونة ما يلي: «[قال] ابن القاسم: ورايي أنّ ما ذبحت اليهود ممّا لا يستحلّونه ألاّ يُؤكل». سحنون: المدّونة، ١/١٢٣.

٦٢) سورة المائدة: الآية ٥.

٦٣) ابن رشد: البيان والتحصيل، ٣/٢٦٦-٢٦٧.

٦٤) في قوله تعالى: ﴿إن الذين يرْمُون المحْصنات الغافلات المُؤمنات لُعنوا في الدُّنيا والآخرة ولهُم عذابٌ عظيمٌ﴾.

٦٥) سورة النور: ٢٣.

٦٦) سورة النور: ٢٣.

٦٧) سورة النور: الأيتان ٤-٥.

٦٨) [قارف فلان الخطيئة، أي خالطها، وقارف الشيء: داناه ولا تكون المقارفة إلاّ في الأشياء الدنيّة، وفي حديث الإفك: «إن كنت قارفت ذنبا فتوبي إلى الله». ابن منظور: لسان العرب، ٥/٦٨، مادة (قرف). ابن فارس: معجم مقاييس اللّغة، ٥/٧٤-٧٥، مادة (قرف)، تحقيق وضبط عبدالسلام محمد هارون، ط. دار الفكر، [د.ت].

٦٩) ابن رشد (الجدّ): المقدّمات الممهّدات، ٣/٢٦٠، ٢٦١.

٧٠) ابن ماجه: السنن: كتاب الجهاد، باب الاستعاذة بالمُشركين، م١٨، ٢/٩٤٥، حديث رقم ٢٨٣٢، وقد أخرجه بهذا اللّفظ: «عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ إنّا لا نستعين بمُشرك». أحمد بن حنبل: المسند، مسند عائشة أمّ المؤمنين، م٢٢، ج٦/٦٧-٦٨، وقد أخرجه بهذا اللفظ: «عن عروة عن عائشة أنّ رجلا اتّبع رسول الله ﷺ فقال أتبعك لأصيب معك، فقال رسول الله ﷺ: تؤمن بالله ورسوله، قال: لا، قال: فإنّا لا نستعين بمُشرك. قال: فقال له في المرّة الثانية: تؤمن بالله ورسوله، قال: نعم، فانطلق فتبعه».

٧١) ابن رشد: البيان والتّحصيل، ٣/٦، ٧.

المصادر والمراجع:

(١) **الأعلام**، للزركلي، ط١٣، دار العلم للملايين، ١٩٩٨.

(٢) **الانتقاء**، لابن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيرورت.

(٣) **البحر المحيط**، للزركشي، تحقيق عبدالقادر العاني، وزارة الأوقاف - الكويت.

(٤) **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، لابن مريم، دار المطبوعات الجامعية - بن عكنون ١٩٨٦.

(٥) **البيان والتحصيل**، لابن رشد، تحقيق: محمد حجّي، ط٢، ١٩٨٨م، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان.

(٦) **التعريفات**، **للجرجاني**، ط، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥.

(٧) **الجامع الصحيح المختصر**، للبخاري، تحقيق مصطفى أديب البغا، دار ابن كثير - اليمامة - ط٣، بيروت ،١٩٨٧.

(٨) **الديباج**، لابن فرحون، تح. الأحمدي أبو النور، دار التراث بمصر.

(٩) **السنن**، لابن ماجه، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت.

(١٠) **السنن**. للترمذي، تحقيق، أحمد محمد شاكر وآخرون. دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(١١) **السنن (المجتبى)**. للنسائي، تحقيق عبد الفتاح أبوغدة. ط٢ مكتبة المطبوعات الإسلامية - ١٩٨٦ حلب - سوريا.

(١٢) **الشجرة**. لمخلوف. دار الفكر.

(١٣) **الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك**. للدردير. ١٤١٠هـ/١٩٨٩م. وزارة العدل والشؤون الإسلامية والأوقاف. دولة الإمارات العربية المتحدة.

(١٤) **الدردير**: الشرح الصغير على مختصر خليل، للدردير، ضبط وتصحيح محمد عبد السلام شاهين، ط١. ١٤١٥هـ/١٩٩٥م. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١٥) **الشرح الكبير على تهذيب البراذعي للمدونة**. لابن ناجي ١، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ١٧٣٦٠.

(١٦) **الصحاح**. للجوهري، ط٣، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

(١٧) **الصحيح**. لمسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(١٨) **الضوء اللامع**. للسخاوي. مكتبة المقدسي، القاهرة.

(١٩) **الكواكب الدرية في فقه المالكية**. لمحمد جمعة عبد الله. ط١، ٢٠٠٢م. دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان.

(٢٠) **المختصر**. لخليل بن إسحاق.

(٢١) **المختصر الفقهي**. لابن عرفة، مخطوط بدار الكتب الوطنية، رقم ٠٦٢٥١.

(٢٢) **المستصفى**. للغزالي، ط١، ١٩٩٥م. دار صادر، بيروت، لبنان.

(٢٣) **المسند**. لأحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة - القاهرة.

(٢٤) **المقدمات الممهدات**. لابن رشد، تحقيق محمد حجي. ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(٢٥) **الموسوعة الفقهية الكويتية**. ط٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/ الكويت.

(٢٦) **ازهار الرياض**. ٣ للمقري. ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م. صندوق إحياء التراث العربي، الإمارات.

(٢٧) **أصول التشريع الإسلامي**. لعلي حسب الله. دار المعارف بمصر. [د.ت].

(٢٨) **أصول الفقه**. لحسين حامد حسان، ١٩٧١م. دار النهضة العربية.

(٢٩) **إيضاح المحصول من برهان الأصول**. المازري، ت. عمار الطالبي، ط١، ٢٠٠١م. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(٣٠) **ترتيب المدارك**. لعياض. بيروت، ١٩٦٧م.

(٣١) **تقريب الوصول إلى علم الأصول**. ابن جزي، تح. عبد الله محمد الجبوري. ط. ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. جامعة بغداد.

(٣٢) **تيسير علم أصول الفقه**. للجُديع، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، مؤسّسة الريّان، بيروت، لبنان.

(٣٣) **شرح على مختصر خليل**. لحلولو مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ١٢٢٤٧.

(٣٤) **شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل**. لعليش. الناشر مكتبة النجاح. طرابلس، ليبيا.

(٣٥) **فهرس المكتبة الأزهرية**. مطبعة الأزهر، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م.

(٣٦) **كتاب الكافي**. لابن عبد البر ، تحقيق محمد بن محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني. ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

(٣٧) كشف الظنون. لحاجي خليفة، ج١.

(٣٨) **لُباب المحصول في علم الأصول**. لابن رشيق المالكي. تحقيق محمد غزالي عمر جابي. ط١. ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. دار البحوث للدّراسات.

(٣٩) **لسان العرب**. لابن منظور، ط١، ١٩٩٧م. دار صادر، بيروت، لبنان.

(٤٠) **مصطلحات المذاهب الفقهية**. لمريم محمد صالح الظفيري، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م. دار ابن حزم. بيروت.

(٤١) **معالم الايمان**. للدّباغ. تحقيق: محمد ماضور - المكتبة العتيقة - تونس.

(٤٢) **معجم المؤلفين**. لكحالة. المكتبة العربية - دمشق.

(٤٣) **معجم المطبوعات العربية والمعربة**. ليوسف إليان سركيس، ١٣٤٧هـ/١٩٢٩م، مطبعة سركيس بمصر.

(٤٤) **مواهب الجليل**. للحطاب. ط٢، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، دار الفكر.

(٤٥) **مواهب الجليل من أدلة خليل**. للجكني الشنقيطي. ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م. إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر.

(٤٦) **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**. للتنبكتي، ط١، ١٣٢٩هـ. مطبعة السعادة بمصر.

(٤٧) **وفيات الأعيان**. لابن خلكان. تحقيق: محي الدين عبدالحميد. مكتبة النهضة المصرية - القاهرة.

الجمال

في المنظور الإسلامي

د. مصطفى محمد طه
البسطا لبنان

يشير الواقع التاريخي بأن المنظور الإسلامي - بعكس غيره من المناظير - قد تسامى بالإنسان إلى أعلى الدرجات من التكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٠)، وقد تنوعت آفاق وملامح هذا التكريم، عبر المعطيات الإسلامية في هذا الإطار، وكان الجمال بأنماطه وقنواته الإبداعية، التي تعدد ما بين جمال معنوي- الصياغة الفكرية للتراث الروحي الإسلامي - وجمال مادي تبلورت لمساته في التراث المادي، مثل العمارة والفن، الذي شعَّ بالإشعاع النابض بالقيم الجمالية، التي تضفي ولا ريب على الحياة طابعاً من التناسب والتناغم مع سنن الله الكونية، وهذه هي أبرز وسائل التكريم الإسلامي للإنسان، إنَّ معرفة مدى ديناميكية المكانة البارزة التي تبوأها الجمال في المنظور الإسلامي، تقتضي منَّا دراسة وتحليل المعطى الجمالي في القرآن الكريم، ولن ندرس ما أطلق عليه العلماء ((إعجاز القرآن)) أو قدرته على التعجيز، وذلك لأننا سوف نعالج هنا الجمال بمفهومه الشامل، كما جاءت ملامحه وآفاقه بادية عبر السياق الشريف، ثم نعرِّج بعد ذلك إلى دراسة موقع الجمال في حياة الرسول الأعظم (ﷺ)، ولعلَّ دراسة عن الجمال في المنظور الإسلامي، لا تكتسب الطابع المنهجي، إلا بمعرفة نظرة مفكري الإسلام قديماً وحديثاً إلى الجمال؛ وذلك لأنَّ معالم هذه النظرة قد انبثقت من رحم الإسلام.

المحور الأول، الجمال في المنظور القرآني:

يعدُّ القرآن الكريم، كتاب الحضارة الأمثل، حيث يهتم اهتماماً شاملاً بتكوين كيان إنساني متنام، وفقاً للنسق الإيماني المعجز، الذي يهدف ضمن ما يهدف، إلى انعتاق الإنسان من إسار الجاهلية العمياء، التي سحقت ذاتية هذا الإنسان. وعلى اعتبار أنَّ الجمال هو القيمة الوحيدة التي تفرق ما بين الإنسان والحيوان. فضلاً عن أنَّ الجمال ثالث ثلاثة من القيم التي شغلت الفكر البشري منذ أن بدأت المسيرة الإنسانية على ظهر

الأرض لتحقق الرسالة التي من أجلها خلق الله الإنسان. وهي العبودية الخالصة له وحده، وهذه القيم الاغريقية الثلاث هي: الحق والخير والجمال. وكان تناول الفكر الإنساني لها بمعزل عن الدين منذ فجر الفلسفة الإغريقية وحتى يوم الناس هذا تناولاً مثيراً مضطرباً متناقضاً هزيلاً. فتحولت هذه القيم الثابتة على يديه إلى قضايا نسبية. وهذا شأن الفكر الإنساني عندما ينأى عن هداية الدين. إذ يتخبط عن غياهب الوهم، ويضل بوادي الظنون. والجمال له جانبان: حسّي ومعنوي. وقد فشل الفكر الإنساني تماماً في وضع مقاييس ثابتة لكليهما. ولكن الكتاب الحكيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يتناول هذه القيمة تناولاً سديداً راشداً محكماً يجعلها تسهم في سمو المجتمع البشري، ودفعه إلى تحقيق رسالته الكريمة[1].

لقد كان اهتمام القرآن بآفاق الجمال على قدر كبير من الأهمية. إذ قلما نجد له نظير في أي كتاب آخر سواء أكان سماوياً أم وضعياً، وإذا كان الجمال صورة مشرقة للإعجاز البياني في القرآن. وأحياناً جانباً هاماً فيه. فإنّ دلالة المفردات القرآنية على جمالياته في الوضع اللغوي الأصولي المنفرد أوضح من دلالتها الإعجازية النظمية. فالمفردات الجمالية موضوعة في الأصل اللغوي تعبيراً عن روائها وحسنها وكذلك فإن القرآن اتخذ بعضها صورة فنيّة أو تشبيهاً رائعاً أو كناية بديعة أو إسناداً بليغاً، وحينئذ يمكن أن يُنظر لها وإلى أهميتها من ثلاثة وجوه على النحو التالي:

الوجه الأول: فهي تعبير عن مضمون جمالي مادي أو معنوي في وضعها اللغوي الأصيل.

الوجه الثاني: ودلالة على تلاحم المفردة مع سائر الجملة القرآنية في نسق بياني معجز. تتخذ لها إطاراً جمالياً آخر.

الوجه الثالث: ثم إنها الأداة في تصوير فني لألوان من الجمال اللفظي والمعنوي في صورة أو مشهد تأخذ الكلمة المستعارة بعداً جمالياً إضافياً ومتنوعاً.

لذلك نرى أنّ الذوق الأدبي الجمالي إذ يقرر بفطرته وبقواعده النقديَّة انتشار المفردات القرآنية فإنَّه قادر على تقويمها تقويماً جمالياً بسبب انتقائها لروائع الجمال الفنّي القرآني بعد أن وضعت في العربية للتعبير عن ألوان الجمال المتشعبة"[2].

ولقد ورد الجمال بلفظ «جميل» و«جمال» في ثماني آيات من الكتاب، تحدَّث في موضع منها عن الجمال الحسّي. وتحدث في المواضع السبعة الباقية عن الجمال المعنوي والخُلقي، والمواضع التي ورد فيها ذكر الجمال -بمشتقاته- في القرآن الكريم، هي على النحو التالي:

١- ﴿ولَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ (النحل/٦)، وهذه الآية تقدم صورة للجمال عندما تحس به النفس الإنسانية فيملأ جوانبها سعادة ومسرّة، والجميل في الآية أنها تقدم الرواح على السروح مع أن الواقع عكس ذلك، وكان هذا لأن الإحساس بالجمال والمتعة بالأنعام عندما تعود من المرعى ممتلئة شبعى أكثر من الإحساس بها وهي ذاهبة غرثى. وهذه الآية هي الوحيدة التي تتحدث عن الجمال الحسي بلفظ الجمال الصريح.

١- ﴿ثُمَّ أنشأْناهُ خلْقًا آخر فتبارك اللَّهُ أحْسَنُ الْخالقِين﴾ (المؤمنون/١٤)، ولا شك في أنَّ

النوع الإنساني هو مخلوق أحسن الخالقين على أرفع مستوى من الجمال والإتقان.

٣- ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ (الانفطار/٦-٨).

٤- ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين/٤).

٥- ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأنعام/ ١٠١)، ومعنى هذا تأكيد جوانب الإبداع في أنحاء الكون الكبير.

٦- ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ * وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ * وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ * رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ الْخُرُوجُ﴾ (ق/٦-١١)، وهنا نلمح من مظاهر الجمال التي أبرزتها الآيات كلمة: وزيناها مما يجعل الزينة، وهي أبرز عناصر الجمال عنصراً في بناء الكون، وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾، حيث الاتساق والتكامل من مظاهر الجمال، وكذا قوله تعالى: ﴿مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * حَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ﴾، وهذه العبارات كلها تصور أنماطاً من الجمال لها مغزاها الكبير[٢].

٧- ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ * وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ﴾ (الأنعام/٥-٣). وتشي هذه الآيات إلى أن تناسق الخلق، والتنائي عن العيب مظهراً أصيلاً للجمال. وتزيين السماء بالنجوم يجعل الجمال هدفاً في الخلق. أشارت إليه الآيات من سورة (ق)، وأوضحته الآيات من سورة (الملك).

٨- ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ * وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ﴾ (الصافات/٦-٧).

٩- ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ * هَٰذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ﴾ (لقمان/١٠-١١).

١٠- ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (الحج/٥).

١١- ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ * قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (آل عمران/١٤-١٥).

١٢- ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ (الكهف/٤٦).

١٣- ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ (الأعراف/٢٦)، وهكذا نختم هذه الآية بما يؤكد النظرة الإسلامية للجمال، وهي أنّ

الجمال المعنوي والنفسي الماثل في الاستمساك بمناهج الدين أولى بالاعتبار، وأجدر بالحرص عليه، والأخذ به، ومع أن المنهج الإسلامي يُؤثر الجمال المعنوي، وجمال الحياة الباقية، لكنه يرعى حاجات الإنسان ومطالبه العالية في الدنيا، بل يغريه بقضائها إغراءً مُلحاً في إطار الطيب والحلال الذي يزيد الجميل جمالاً فيقول تعالى: ﴿يا بني آدم خُذُوا زينتكُم عند كُلِّ مسْجد وكُلُوا واشربُوا ولا تُسرفُوا إنهُ لا يُحبُّ المُسرفين * قُلْ منْ حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطَّيبات من الرِّزق قُلْ هي للذين آمنُوا في الحياة الدُّنيا خالصةً يوم القيامة﴾ (الأعراف/٣١-٣٢). إنّ البيان القرآني يعرض الجمال عنصراً أساسياً في بناء الكون، ودعامة من دعامات الدين الحق، وشريعته السمحاء، وقد جاء في الأثر: «إن الله يحب الجمال»، والنفس الإنسانية الكاملة بإيمانها الصحيح ترى الجمال صفة جوهرية فيها، تنطلق منها إلى آفاق السمو والكمال البشري[١].

١٤- ﴿قال بلْ سوَّلتْ لكُمْ أنفُسُكُمْ أمْرًا فصبْرٌ جميلٌ واللهُ المُستعانُ على ما تصفُون﴾ (يوسف/١٨)

١٥- ﴿قال بلْ سوَّلتْ لكُمْ أنفُسُكُمْ أمْرًا فصبْرٌ جميلٌ عسى اللهُ أن يأتيني بهمْ جميعًا إنهُ هُو العليمُ الحكيمُ﴾ (يوسف/٨٣)، وفي المنظور القرآني يقترن الجمال بالصفح، وهو من أسمى الصفات، إذ هو يعني التغاضي عن إساءات الآخرين، وقد طلبه الله تبارك وتعالى من نبيه في مواجهة المعرضين المكذبين من قومه، مبيناً له أنه صاحب رسالة مهمتها الهداية، وعقاب الضالين مرجعه لرب العالمين، والساعة آتية لا ريب فيها فقال تعالى: ﴿وما خلقْنا السَّماوات والأرْض وما بيْنهُما إلاَّ بالْحقِّ وإنَّ السَّاعة لآتيةٌ فاصْفح الصَّفْح الْجميل﴾ (الحجر/٨٥).

١٦- ﴿سأل سائلٌ بعذابٍ واقعٍ × لِّلْكافرين ليْس لهُ دافعٌ * مِّن الله ذي المعارج * تعْرُجُ الملائكةُ والرُّوحُ إليْه في يوْمٍ كان مقْدارُهُ خمْسين ألْف سنةٍ * فاصْبرْ صبْرًا جميلًا﴾ (المعارج/١-٥).

١٧- ﴿واصْبرْ على ما يقُولُون واهْجُرْهُمْ هجْرًا جميلًا﴾ (المزمل/١٠)، ولعلّ الذي يضفي نوعاً من الشمولية على نظرة القرآن للجمال، أن القرآن قد قرن كل شيء في الوجود بالجمال، وذلك عندما اعتبر أن سراح المرأة، أي أن تكون المرأة في حل من رابطة الزوجية، من خلال الطلاق، الذي هو أبغض الحلال إلى الله، لكنه مع وقعه الأليم على النفس عندما يقترن بالجمال نحصل على ثمراته، وننأى عن سوءاته، ويجعل السراح عندما تفارق المرأة بيت الزوجية من غير غبن، أو قهر أو انتقاص للحقوق، بعيداً عن البغي والعدوان، وقد ذُكر السراح الجميل في الكتاب العزيز مرتين، وكلتاهما في سورة الأحزاب.

المرة الأولى: في تخيير النبي (ﷺ) لزوجاته عندما سألنه التوسعة في النفقة، فقال رب العالمين لنبيه: ﴿يا أيُّها النَّبيُّ قُل لِّأزْواجك إن كُنتُنَّ تُردْن الْحياة الدُّنْيا وزينتها فتعاليْن أُمتِّعْكُنَّ وأُسرِّحْكُنَّ سراحًا جميلًا﴾ (الأحزاب/٤٩)

المرة الثانية: مطالبة الأزواج الذين يطلقون الزوجات قبل الدخول، بأن يمتعوهنّ، والمتعة عبارة عن كسوة ملائمة لمكانة المرأة ومستواها الاجتماعي، ثم السراح الجميل دون بغي على

الحقوق، وتعقب بالإساءة[1]. وفي هذا يقول الله عزّ وجل: ﴿يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا إذا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أن تَمَسُّوهُنَّ فَما لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَها فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَراحًا جَمِيلًا﴾ (الأحزاب/٤٩).

١٨- وفي ضوء هذه الآيات، يكون المعطى القرآني في السياق الجمالي، قد وجّه أنظار الناس إلى تأمل مظاهر الجمال في الكون، وتأكيداً لعظمة الخالق ونعمه على العباد وجه القرآن الكريم أيضاً انتباه الناس للتمتع بما يحيط بهم من جمال منحه الله سبحانه وتعالى لمخلوقاته، وذلك في قوله تعالى: ﴿ألَمْ تَرَ أنَّ اللَّهَ أنزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأخْرَجْنا بِهِ ثَمَراتٍ مُخْتَلِفًا ألْوانُها وَمِنَ الْجِبالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ ألْوانُها وَغَرابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوابِّ وَالْأنْعامِ مُخْتَلِفٌ ألْوانُهُ كَذلِكَ إنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ إنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر/٢٧-٢٨)، فتوجه هذه الآية الكريمة الأنظار إلى الألوان والأصباغ في كل العوالم، الأحياء وغير الأحياء، في الثمرات وفي الجبال وفي الناس وفي الدواب والأنعام، كما تبين أن ألوان الثمار معرض بديع للألوان، فما من نوع من الثمار يماثل لونه لون نوع آخر، كما تنقلنا الآية الكريمة إلى ألوان الجبال والصخور وما بينهما وبين ألوان الثمار من شبه عجيب في تنوعها وتعددها[2].

والجمال والفن الجميل عنصران عضويان يقترن كل منهما بالآخر في تصور القرآن، وذلك لأنّ علاقة الجمال وعناصره بالكون والأشياء إنما هي نظم سيكولوجية تشير إلى مبدع الجمال نفسه، فليس هنالك جمال قائم بذاته معزول عن دلالته أو مفصول عن اتجاه المبدع ونسقه، فكل الجمالات في الكون قائمة بغيرها في إطار المفهوم الإسلامي للوجود. ومن الحق واجب الوجود بنفسه، كلي الجمال والقدرة، المثل الأعلى ينطلق الخلق واجب الوجود بغيره أي بالله ومن الخلق تنطلق الممكنات في الفنون والصنائع[3].

ومن هنا يلاحظ الباحث أن الذي ساعد على تقوية الشخصية الإسلامية جمالياً، هو أنّ الدين الإسلامي قد اعتنى منذ انبثاق فجره المشرق بالجمال، فلفت الأنظار إلى ناحيتي الجمال والزينة في المخلوقات، هذا إلى جانب ما لها من النفع، وذلك حتى يدرك الإنسان الإنسانية السوية لا تقوم على الضروريات فحسب، بل هناك جوانب أخرى لا تتصل بالضروريات أو بالمنفعة في شيء ولكنها تهدف إلى ما هو أسمى من ذلك.

تهدف إلى ما يحقق للحياة الإنسانية إنسانيتها وسموها عن الحيوانية... تلك هي جوانب الزينة والجمال، وهما لباب الفن[4]. وفي هذا يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيها جَمالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أثْقالَكُمْ إلى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بالِغِيهِ إلَّا بِشِقِّ الْأنفُسِ إنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ * وَالْخَيْلَ وَالْبِغالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوها وَزِينَةً وَيَخْلُقُ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل/٦-٨). وبذلك تكون معالم الجمال قد اتضحت في هذا الكتاب الجميل الصفات، العجيب التكوين والتلوين، وذلك لكي يتدبره العلماء الذين يعبدون الله حق عبادته بالمعرفة الدقيقة والعلم المباشر، مما يؤكد الترابط بين قيم الحق والخير والجمال في تناسق وتكامل تام.

لهذا نرى أن الجمالية هي علم الجمال القرآني وفنيته التي تُعنى بالكشف عن ألوانه وأسراره وأساليبه من خلال الموضوعات القرآنية المتعددة، وتشمل المفردة المنتقاة الصافية، والتركيب الجزل، والصورة البارعة، والحكمة البليغة والمثل السائر.

والقصة الواعظة، والحوار الفني والتشريع السامي، والتصور الكامل، والتهذيب المربي. فالجمالية علم لأنها تعتمد على قواعد من العلوم المختلفة كالنحو والصرف والبلاغة. ولأنها تضع قواعد للتناسق الجمالي بين سور القرآن وآياته، ولأنها تُعنى بمقادير صوتية محددة متلقاة تبرز التناسب الترتيلي في علم التجويد. وهي أيضاً فنية تتبدّى في صورها وإيحاءاتها وظلالها وتأثيراتها المختلفة. وذلك لأنها ذوقية محسّة تختلف معها النظرات والمواقف الأدبية. لأنّ جمالياتها الجرسية والإيقاعية وجدانية المصدر والمرجع والعلاقة، وهي تشمل «الجلالية» باعتبارها تلهم تناسق العظمة وتناسب الحكمة، وانبهار الإحساس والإدراك، وعلوية المقام، ففي كل منهما بهاء وحسن وتناسق يتناسب مع طبيعتهما ومتعلقاتهما: وهما يلتقيان في «الله» ذي الجلال والجمال. فهو القوي المتين ذو العرش المجيد المهيمن الجبار الحكيم القدير، وخلقه الكبير العظيم الدقيق دليل على جلاليته وعظمته، وهو الرحيم الرؤوف، المحسن، الكريم، الودود ومخلوقاته البديعة في الإنسان والطبيعة وما دونهما دليل على جمال صفاته، من الرحمة والرأفة والإحسان والكرم والود. وبما أن القرآن الكريم صفة الله تعالى فلا بد من أن يتوفر فيه آيات الجلال والجمال، ومشاهدة القوة والعظمة إلى جانب مشاهد الأنس والوداعة[١].

من هنا يمكن القول بأن اللفتات التي جاءت في القرآن الكريم عن الجمال، مع ما جاء عنه في كتاب الله المعروض «الكون» إنما هي دعوة إلى تأصيل قيم الجمال في الإسلام، وسبيلاً أتاح للجمال أن يؤدي دوراً هاماً في البناء الحضاري، وذلك لأنّ الجمال هو جوهر الفن على اختلاف مظاهره وأشكاله. فكل تعبير جميل فن سواء أكان بالكلمة أم بالنغمة أم بالخط أم باللون أم بالعمارة وغيرها من الإنتاج المادي، ومن ثم صار للفنون الإسلامية تقديرها ووزنها الجليل في الحضارة الإسلامية ومنجزاتها. إذ قامت الفنون الإسلامية بترقية الذوق وتغذية الوجدان وصقل الإحساس وإمتاع الروح، والقيام بدور رئيسي في خدمة الإنسان ونفعه وتربيته[١١].

إنَّ اهتمام القرآن بتأصيل دور الجمال في الوجود، إنما هو هدف سام، له مغزاه الحضاري وذلك لأنَّ الجمال، خير وسيلة لتهذيب الذوق، وإرهاف الحس، فإذا كنّا نُعنى كذلك بتهذيب الذوق حتى نصل إلى حب الحق، ونُعنى بتهذيب الخُلق حتى نصل إلى حب الخير، فإنه كذلك ينبغي أن نُعنى بتهذيب الذوق حتى نصل إلى حب الجمال، وذلك عن طريق تربية حاسة الجمال فينا. وقد رسم القرآن الكريم الطريق إلى ذلك ولم يتركنا ضائعين، فنبهنا إلى ما في المخلوقات من جمال زخرفي، من تناسق وتقابل وتكرار: **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾** (الغاشية:٨٨)، **﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها﴾** (ق:٥٠). بل لقد شدنا القرآن الكريم إلى بعض مظاهر جمال الطبيعة عندما أقسم بالشمس وضحاها وبالقمر إذا تلاها، وأقسم بالضحى والليل إذا سجى لكي يحملنا على أن نتأمل في جمال الكون إذا ما أرسلت الشمس أشعتها فإذا بألوان الطيف تتلألأ فوق الكائنات. ونتأمل روعة الكون إذا ما غابت الشمس وزحفت جيوش الظلام الدامس، كما أن القرآن الكريم يدفعنا إلى أن نشهد جمال الطبيعة الخلابة، عندما يظهر القمر، ويلقي بالشعاع المنعكس عليه على الأرض فيكسبها بهجة ورونقاً. وغني عن الذكر أن التأمل في مظاهر الجمال من

شأنه أن يصفي الذوق ويذكي في النفس حب الجمال[11].

والجمال في التصور القرآني، إنما ينبثق انبثاقه الحي من ذات الله، من الحق، المثل الأعلى، الكلي الجمال، الذي لا يصدر منه إلا كل ما هو حق وجميل، وكمال الصفات الجمالية التي تدل عليها أسماؤه الحسنى تعالى: الرحمن، الرحيم، اللطيف، البديع، الخبير، الرؤوف، المصور، الجليل، الكريم، الحق، الحميد، الودود، العفو، الغفور.... تنطلق من الواحد إلى الواحد الأحد، الكلي الجمال والقدرة، ومنها تفيض على العالم الواقعي -الخلق- صفات جمالية في الكون والإنسان والحياة متعددة بتعددها، لها تسميات مختلفة كالرحمة والرأفة والإحاطة والشمول، ومن أسمائه الحسنى: الجميل، وكل جمال في الوجود هو من آثار خلقه، فله جمال الذات، وجمال الأوصاف وجمال الأفعال وجمال الأسماء[12]. ﴿**ولله المثل الأعلى**﴾ (النحل/٦٠) ﴿**خلق السموات والأرض بالحق**﴾ (الزمر/٥)، ﴿**هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال مبين**﴾ (لقمان/١١).

ولقد تنوعت الموضوعات الجمالية التي عالجها القرآن الكريم، وهو زاخر بالموضوعات المبتكرة والمعاني الجديدة، والأفكار الإسلامية القرآنية التي لا عهد للعرب بأمثالها في عالمي الغيب والشهادة، وفي منهجية الحياة ونظامها، وفي التصورات الكبرى للوجود الجائز والواجب، وفي كل منها ألوان جمالية تقنع الفكر وتلبي الحاجات الجمالية الوجدانية، وفي هذا السياق يمكن ضرب بعض الأمثلة:

أ - في الروحيات، والأخلاقيات، والعقليات: تتجلى جماليات القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**﴾ (فاطر:١٠). وقوله: ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**﴾ (العنكبوت: ٦٩). وقوله: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾ (العنكبوت/٤٣).

ب - في الفطر والأنفس والآفاق: فجمال العواطف واضح في مثل قوله: ﴿وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق﴾ (المائدة/ ٨٣). واستقامة الغرائز في مثل قوله: ﴿وهديناه النجدين﴾ (البلد:١٠). وفي الأنفس والآفاق مبادئ هامة تتجلى في مثل قوله: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ (فصلت/٥٣). وجمال الفطرة عموماً في مثل قوله ﴿**فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ۚ ذلك الدين القيم**﴾ (الروم/ ٣٠).

ت - في الموجودات من عالم الإنسان والحيوان والنبات والجماد، وفي الغيبيات، من الملائكة والجان، ومشاهد يوم القيامة والإلهيات آيات الجلال والجمال[13]. وهذا واضح في مثل قوله: ﴿**له الأسماء الحسنى**﴾ (الحشر/٢٤). وقوله ﴿**ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون**﴾ (النحل/٦)، وقوله: ﴿**وجوه يومئذ ناعمة، لسعيها راضية، في جنة عالية**﴾ (الغاشية/٨-١٠). وقوله: ﴿**جاعل الملائكة رسلاً أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع**﴾ (فاطر/١).

إنّ الذي يضفي على الجمال في المنظور القرآني طابعاً من الديناميكية، هو أنه قد جعل الجمال، جمال ((قيمي)) فما يقود إلى قيم إيجابية تبشيراً وتحقيقاً وتعزيزاً هو الجمال المطلوب، وما يقود إلى

قيم سلبية هو الجمال المخادع الذي يُعمي الأبصار[14]، وذلك لأنّ الجمال القيمي هو جمال ملتزم بالمنهج الرباني، وبالهداية الإلهية وبالتهذيب الديني، لعلّه يُبعد عن التكوين الجمالي والنشاط الإنساني في المنظور القرآني تلك الاتجاهات المنحرفة التي تساعد على قيام الفنون والآداب بالعبثية غير المسؤولة تماماً، مثل ابتعادها عن المتعة الفنيّة والعقلية المجردتين ولغايات فنيّة وعقلية محضة[15].

ويؤكد المنظور النسقي للقرآن، على أنّ الجمال والقبح قيمتان: إيجابية وسلبية، ولذا فهما مرتبطتان بإيديولوجية الفكر الإسلامي: الإيمان، التوحيد، الحق، الخير، صورتهما بعيدة المدى تمتد من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة، فهما تكتسبان الصفة التاريخية، وكما أن الجمال مرتبط بالإيمان والحق والخير والعدل، فإن القبح مرتبط بالكفر والضلال والشر والظلم ﴿**فانظُرْ كيْفَ كانَ عاقبةُ الظالمين * وجعلناهُمْ أئمةً يدْعُونَ إلى النّار ويوْم القيامة لا يُنصرُون * وأتْبعْناهُمْ في هذه الدُّنيا لعْنةً ويوم القيامة هُم مّن المقْبُوحين**﴾ (القصص/٤٠-٤٢)، وتشكل فكرة خلود الجمال المستندة إلى الركن الخامس من أركان الإيمان- الإيمان باليوم الآخر- دافعاً لطلب الجمال، وغاية المؤمن هي رؤية الجميل الكلي الجمال ويعبر عنها بلقاء وجه ربه، وهكذا تغزو الحاجة الجمالية- في منظور القرآن - حاجة إيمانية أساسية، عامة وشاملة وعميقة ونبيلة مرتبطة بحياة المسلم الروحية والعملية[16].

ولعل في هذا ما يقودنا إلى تدبر ملامح المعمار المعجز من الحروف والكلمات للكتاب العزيز، حيث نرى كيف تعامل القرآن الكريم مع ((الحرف)) العربي، وكيف صاغ من الكلمة تعابيره الفذّة وآياته المعجزات، وكيف فجر أقصى ما تتضمنه الكلمات من قدرات تعبيرية، وكيف اعتمد ((الجملة المكتوبة)) لتقديم صوره الفنية، وتعميق ملامح شخوصه وعرض التجربة كما لو كانت حيّة معاشة تتخلق أمام أنظارنا[17].

إنّ الجمال الذي يطلس بعضاً من الناس مخاصمة الإسلام إياه من خلال كتابه المعجز، إنما هو بعض من آيات الله، سبحانه وتعالى، التي أبدعها في هذا الكون الرحيب وأودعها فيه، وأيضاً هو بعض من صنع الله وإبداع، سبحانه وتعالى، قد سواه وسخره للإنسان، طالباً منه أن ينظر فيه ويستجلي أسراره، ويستقبل تأثيراته، ويستمتع بمتاعه ويعتبر بعبرته ﴿**وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (الأنعام/٩٩)، إنها آيات الله، يأمر الإنسان أن ينظر فيها[18]، وهنا تتبلور لنا أصالة الموقف الحضاري للقرآن تجاه الجمال، لا سيما من خلال تلك اللفتة التي تؤكد على أن الكريم لم يتخذ من الجمال موقفاً معادياً، بل إنه ناط الأمر بالمقاصد والغايات، فكان يرفض ويحرم ويأمر بالتحطيم عندما يكون الجمال أو الفن وسيلة للشرك وشعاراً للوثنية، بدليل قوله عزَّ وجل[19]: ﴿**وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ * فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ**﴾ (الأنبياء: ٥٧-٥٨)، وهذا الموقف خاص بسيدنا إبراهيم - أبو الأنبياء عليه السلام - عندما حطم الأصنام التي كان يتعبد إليها قومه، ونلحظ هنا أن التحريم جاء من الغاية والمقصد من صنع واستخدام هذه التماثيل،

كأصنام كان يتخذها قوم إبراهيم عليه السلام آلهة من دون الله[٢٠].

وإزاء هذا كان التحريم المطلق لمثل هذه النتاجات الجمالية، أياً كان إشعاعها الجمالي، وذلك لأنّ الجمال في التصور الإسلامي، هو جمال غائي يهدف إلى غاية سامية وهي تكوين الكيان الإنساني الأمثل، الخاضع لله عزّ وجل خضوع خشوع وعبادة، أما إذا كانت معطيات الجمال مجرد أسلوب أو وسيلة تُعبد من دون الله فلا وألف لا.

وإذا كان هذا هو موقف القرآن الكريم من تحريم صنع التماثيل عندما تتخذ للعبادة، فهنالك موقف آخر، أباح فيه القرآن الكريم، صنع هذه التماثيل وخصوصاً عندما تكون وسيلة من وسائل تعداد نعم الله على عبيده يقرها ويوافق عليها، كما هو الحال مع سيدنا سليمان عليه السلام، كما في قوله: **﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾** (سبأ/١٣)، كما أن الله سبحانه وتعالى، قد أجاز لسيدنا عيسى عليه السلام، أن يصنع تمثالاً من الطين يكون طيراً، بإذن الله كمعجزة، حيث يقول عزّ من قائل: **﴿وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾** (آل عمران/٤٩)، ومن هنا نرى أن القرآن الكريم، لم يحرم التماثيل في الحالة الثانية - حالة سيدنا سليمان وسيدنا عيسى عليهما السلام - بل إنه جعل عملها بإذن الله، ومن فضله على آل داود، ولم يكن سيدنا سليمان عليه السلام، يهدم من عملها بطبيعة الحال، إلى أن يتخذها أصناماً يعبدها من دون الله تعالى، وكذلك كان الحال مع سيدنا عيسى عليه السلام، حيث كانت معجزة باهرة على نبوته لبني إسرائيل الذي عادوه، وسولت لهم أنفسهم قتله ولكن الله نجاه ورفعه إليه[٢١]، إنّ هذه المعطيات القرآنية تجاه الرسالة الحضارية للجمال في الكون، إنما تؤكد على أنّ الجمال عندما يكون غاية ووسيلة لبعث مواطن الإشعاع الإيماني، في النفس البشرية فإن ذلك يشعرها بخضوعها المطلق لله، فهو حلال بواح، أما إذا كان الجمال مجرد وسيلة للالتهاء والانصراف عن الخضوع لله وعبادة سواه، فهو هنا عمل حرام، كذلك يمكن أن ندرج معه ضمن هذا الإطار كل السبل التي تؤدي إليه.

ولعلّ دراسة عن ملامح وآفاق المنظور القرآني للجمال، من خلال تلمس مواطنه، كما جاءت بادية ضمن السياق القرآني لا تكتمل أبعادها، إلا بعد بلورة القسمات البارزة للتجربة الجمالية، وموقعها في الثقافات والديانات التي سبقت الإسلام - كدين وحضارة - في الوجود على مسرح الحياة البشرية، وذلك لكي يتسن لنا معرفة الفارق بين المعالجتين، أي المعالجة الإلهية السامية - ولله المثل الأعلى - والمعالجة البشرية الوضعية لدور الجمال في البناء الحضاري، كما يؤكد ذلك شاهد التاريخ.

وفي هذا السياق، يمكن القول بأن كل الحضارات والثقافات والديانات السابقة للإسلام، قد نظرت للتجربة الجمالية، نظرات مختلفة، ولهذا فإن استعراض الوعي الجمالي في حركة تطوره التاريخي فيه فائدة، ليس في استكشاف النص فحسب وإنما في استكشاف منطلقات النقد، كما أنه يردم الهوة بين الزائفة الجمالية والمعرفة، وذلك بتقريب النشاط الجمالي التأملي من النشاط العقلي واعتباره من النشاط المعرفي أيضاً.

فالأفكار والتصورات الجمالية المنقولة إلينا

بلغة الكلمة والتجسيم والنقش والرسم قديمة - قدم الوجود الحضاري للإنسان - فهي تعود إلى النتاجات الابداعية الدينية في الرشق، وبخاصة في وادي الرافدين، وإلى أشعار هوميروس وفرجيل وامرئ القيس وعنترة والنابغة لاعتمادها مصطلحات جمالية مثل التناسب والانسجام والتناسق، ومثل الجميل، الكامل، الفاضل، السامي، السمح، مما يدل على وجود وعي جمالي يستخدم معاني مماثلة للمعاني الحالية، وهكذا تُظهر لنا الآثار والفنون المصرية والسومرية والبابلية والآشورية والفارسية والسريانية والبيزنطية وعياً جمالياً مرتبطاً بالبنى التحتية والدينية(٢٢).

ففي الحضارة المصرية القديمة دفعت عقائد الديانة المصرية فنون أهلها دفعاً حثيثاً متصلاً، وكانت أوضحها أثراً في هذا الدفع عقيدة البعث والخلود، فقد اندفع المصريون تحت تأثيرها إلى الاهتمام البالغ بعمارة مقابرهم باعتبارها من البيوت الأبدية، واستمروا يطورون معابد الشعائر الأخروية ومقاصيرها، ويتفننون في تشكيل أجزائها وتزيين تفاصيلها، باعتبارها وسيلة من وسائل تحقيق الخلود(٢٣)، ومن هنا كانت السمة الأساسية للفن المصري، هي طلب الخلود، والحاجة الماسة إلى الانتصار على الموت، وقهر الفناء، فعندما جرد أخناتون فكرة الألوهية ودعا إلى عبادة آتون إلهاً واحداً ليس كمثله شيء أصبح قرص الشمس رمزاً فنياً للديانة التوحيدية الجديدة، يقول أخناتون: الشمس هي عين العالم، بهجة النار، تاج السماء، رقة الطبيعة، جوهر الخلق،وقد بنى مدينته ((تل العمارنة))كما أرادها، على هيئة قرص الشمس، تصويراً فنيًا ومعمارياً لهذه الفكرة(٢٤).

أما في الحضارة الاغريقية «اليونانية»، فلقد كانت التجربة الجمالية للتمثال الرخامي «أبولو»، هي نفس التجربة الدينية لمفهوم الإلوهية(٢٥)، ولعلّ أقدم صياغة فلسفية لمفهوم الجمال في الحضارة الإغريقية تعود إلى أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م)، ففي كتابه الجمهورية يعتبر طبيعة الجمال والخير واحدة، جاعلاً الجمال صفة في العقل وليس في المحسوسات، فالجميل يغدو حقيقياً وأبدياً بقدر ما يرتفع عن المادي - الأرضي باتجاه العلوي - الروحي أي المثال، مستنداً إلى نظرية المُثل، فالجمال الأعلى كان موجوداً قبل الواقع، والإنسان في نشاطه العقلي والفني في حالة افتكار دائم لتلك الأفكار والمتع الجمالية القبلية، وهي في سبيل تحقيق كمال الواقع بمطابقته مع المثال ينصح بتربية الحس الجمالي بالموسيقى والرياضة، وفي هذا الصدد: «إن الموسيقى يجب أن تنتهي في محبة الجميل»(٢٦).

وفي هذا يقول أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ق.م)، في رسالة عن الجمال: «يكمن الجمال في التنسيق البنائي لعالم مواجه في مظهره الأكمل»، وهو بهذا يقترب من مقياس أفلاطون الذي يعني به: الانسجام والمقياس...، ولكن أرسطو أكثر تحديداً له حيث يعينه في: النسق والمقدار، وفي كلا المفهومين للجمال تسام له عن المفاهيم المتدنية المنحطة، ويبلغ أفلاطون الذروة في السمو الجمالي فيقول: «الجمال هو بهاء الحق والخير»، بينما ينبه أفلاطون (٢٠٥-٢٧٠م) إلى تحديد الجمال بالعدد والصور الخالصة والنظام، فجمال الكائنات في تناسبها وقياسها، يعلل ذلك بقوله: «لأن الحياة صورة، والصورة جمال...»، ويربط الفلاسفة الاغريق الجمال والحب بالجمال والحب المطلق وهو الله سبحانه وتعالى، ولذا يسمي الفلاسفة الجماليون عصرهم بالعصر الاعتقادي(٢٧).

أما في الديانة اليهودية فلقد كان العمل الجمالي الديني شيئاً لا يذكر - إذا ما قورن بمعطيات الآخرين في هذا المضمار - وذلك لأنّ اليهود لم ينتجوا أي نوع من الجماليات المرئية على الإطلاق، ويخلو تاريخهم الطويل من مثل هذا الإنتاج. وذلك لا يعني تخلفهم الجمالي. أو أنهم لا يستشعرون الجمال، أو أن حاجتهم إلى القيم الجمالية لم تكن ملحة. إذ إن الحاجة والشعور بها ليست حكراً على طائفة معينة من البشر[28].

وفي الديانة النصرانية، نرى أن مفهوم المال. قد ارتبط بفكرة العذراء وآلام السيد المسيح عليه السلام - وفقاً للتصور الكنيسي الذي يتناقض تماماً مع التصور الإسلامي لرسالة السيد المسيح وأمه مريم الصدّيقة- وكان ازدهار فن الأيقونة يسير من أجل عناية روحية تمثل هذه الآلام والاتقاء عن طريق تأمل المرئي المشخص للوصول إلى درجة أعلى من الإيمان، حتى إدراك الجمال الأبدي - الله - وكان القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م)، يرى أن هذا الجمال الأبدي يقع خارج نطاق الإحساس، وذلك لأنّ الجمال لا يمكن تصويره وإنما يحمل معاني إلهية هي موطن اللذة والبهجة الروحية، ولهذا فإن التذاذ الإنسان بالموسيقى لا بالمعاني الروحية إثماً، غير أن توماس الأكيوني (١٢٢٥-١٢٧٤م) قال بجمال العالم الواقعي متقصياً مصادر الجمال في الأشياء، وذلك لأنها تحتوي على جوهر الجمال الإلهي. وعلى هذا يكون الجمال النبيل هو القادر على تحقيق لذة جمالية تسمو بالإنسان[29]، إن الديانة النصرانية اعتمدت على تخفيض دور القيمة الجمالية في العمل الفني، وذلك حتى يصبح الجمال مجرد تمثيل منطقي في متناول كل يد، وكذلك هي ترى مسيحية العمل الجمالي في تعبيره عن الصراع بين الطبيعة والتاريخ[30].

لهذا تعتبر النظرة الإسلامية للجمال على العكس من غيرها تماماً. فالمعطيات الجمالية للحضارة الإسلامية لا ترمز بأي حال من الأحوال إلى مثل هذا الصراع. وذلك لأن التاريخ لم يصطدم مع الطبيعة، ولم يتنكر لها بل استنفر الإمكانيات الذاتية للعقل المسلم الذي تنوّعت إبداعاته في شتى المناحي الجمالية[31]، وبالتالي ساعدت تلك النظرة الإسلامية. على تفجر العمل الجمالي بشتى الإبداعات والمعطيات الجمالية التي امتاحت من المنابع الصافية التي شكلت القسمات البارزة للحضارة الإسلامية، التي جاءت كإفراز طبيعي للقرآن الكريم.

ومن هنا يمكن القول: بأن أبعاد هذه الحقيقة قد تبلورت جمالياً في واقعنا الحضاري من خلال التأثير القرآني الذي لا يُضارع في إعجازه وجماله، المترع بالقوة الدافعة التي يتزود بها الخيال الخصب في رحلته النهائية. والتي لا يكاد يدرك لها مصير. وكأنه صدر بتأثير فنان قدسي. ولذا فإنّ إدراك الوعي بوجود ذلك الفنان يشي بأن حقيقته فوق الإحاطة أو الإدراك لرسالة العمل الفني، ويخبرنا الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم. بأن خير من يسمع القرآن أولئك الذين إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خرّوا سجداً وبكياً. وهم أولئك الذين يستشعرون ويتعرفون - طبقاً لهذه الآية الكريمة - الموجود المنزه عن كل ما عداه فيهللون من أعماقهم بـ«لا إله إلا الله»[32].

ولقد أدّى تفاوت المنظور المنهجي لمفهوم الجمال، من ثقافة إلى أخرى، إلى عدم وجود قاسم مشترك فيما بينها بهذا الصدد، وقد امتد هذا التفاوت الشاسع إلى الديانات السماوية

السابقة للإسلام كاليهودية والنصرانية. ولعلّ هذا هو الذي حدا بالإسلام إلى أن يعتني بالجمال. كما جاء ذلك بادياً في كتابه العزيز وذلك لأنّ الجمال وسيلة فعالة للارتقاء الحضاري الشامل.

إن رؤية القرآن الكريم للجمال هي الدافع الأول إلى تأصيل دوره الفعال في الحياة. وقلما نجد لها نظيراً في تاريخ الفكر البشري. وفي هذا السياق. نرى أن رسالة الإسلام. قد اعتنت بتربية التذوق الجمالي. فضلاً عن تأكيدها على أن الاستمتاع بالجمال. والسعي للتجمل المقبول هو سمة الإنسان المرهف الحس. العميق الإدراك. اللماح لروعة الخلق وعظمة الخالق عز وجل وجليل نعمائه[11].

من هنا يمكن القول. بأن الظاهرة الجمالية في المنظور القرآني لا يُخفى على كثير من المثقفين المنصفين وإن لم يلتزم بعضهم بالإسلام ديناً وعقيدة. وقد نوّه علماؤنا وكثير من الباحثين بقسط من جماليات هذه الظاهرة. وذلك لأنها وجه فني للاعجاز البياني. وهذه الحقيقة التي لا مراء فيها تحملنا إلى أن نفيد منها منافع فكرية وجمالية وتربوية وحضارية. فضلاً عن أنها تدفعنا إلى أن نعرض مجالات أو أطروحات فنيّة ((لدراستها)) من حيث المنطلق والتطبيق. ولعلّ أبرزها:

أ- العمل على تذوق القرآن تذوق نظر وانصات. وأخصه: التذوق الأدبي والجمالي في «لغته - وصوره وترتيله» إلى جانب ذوقياته الأخرى.

ب- وضع منهج للتربية الجمالية تأخذ بأولويتها التذوق الفني للقرآن. وتراعي روح الشريعة الإسلامية. وبهذا تتحقق الاستقلالية الفنية التي لا بد من أن تجلب إليها الأنظار. وتتعرف إلى جمالياتها أقطار العالم باعتبار أنها فن إسلامي أصيل له فلسفته ومقوماته ومجالاته وأساليبه وإبداعاته. وهذه المنطلقات الفنيّة والأطروحات الجمالية- التي نستمدها من القرآن - لا تعني عزلة محضة ولا انفتاحاً مطلقاً وإنما هي تقدير للأصالة القرآنية. الواهبة والآخذة. ولكن بحسبان. وليس على حساب الذات الإسلامية الملتزمة بالتصور الإيماني للحياة[12].

إن أهمية الموقع الحيوي للجمال في المنظور القرآني. إنما تأتي من كون القرآن الكريم. هو الرافد الأول لحضارتنا. كما أن الجمال يُعد ولا ريب خير وسيلة فعالة لتزكية الأحاسيس الإنسانية. وترقية المشاعر والوجدان البشري الراقي. فضلاً عن تحقيق السمو الإنساني. وذلك حتى يتسنّ إيجاد نوع من التكاملية في حياة الإنسان المسلم. الذي جاء الإسلام - كرسالة وحضارة - لصياغته. بعد انبثاقه في دنيا الوجود المعاش. لكي يكون المثل الأعلى للنموذج البشري عملاً وتطبيقاً لا قولاً وتنظيراً.

ولقد تم في هذه المعالجة المنهجية. رصد المؤشرات الحيوية. التي أبرزت اللمسات الجمالية. الواردة ضمن سياق هذا الكتاب الخالد. مع مقارنتها باللمسات الجمالية في الحضارات والديانات والمذاهب الأخرى.

ولعلّ في هذا ما يساعد على معرفة مدى ديناميةالجمال في تكوين النسيج الأخلاقي المتفرد للأمم والأفراد. وبذلك يكون المنظور القرآني للجمال. قد بزّ ما عداه من المرئيات التي طرحتها الحضارات والديانات التي سبقت الإسلام على مسرح التاريخ. وهي بصدد تقديم رؤيتها الجمالية. كما تبدّى ذلك واضحاً من خلال مصادرها المعرفية المعتمدة منهجياً وعلميّاً.

ومن هنا تأتي أصالة الدور الفعّال للجمال في تحقيق الارتقاء الكمالي في دنيا الناس. وذلك من

منطلق الإنسانية، وهذه القيم هي «الحق والخير والجمال». حيث نرى في ضوء الدراسات الإنسانية الحديثة، ضرورة إعادة ترتيب تسلسلها الهرمي الصارم هذا، وذلك لكي نعطيه طابعاً من الصحة المنهجية التي تضفي عليه نوعاً من الدينامية الحيوية، النزاعة دوماً إلى التطور الفكري والنماء الحضاري الفاعل، وبناء عليه نستطيع القول: بأن هذه القيم المشعة، ينبغي أن يعاد ترتيبها على النحو التالي: «جمال - خير - حق»، وهذا من منطلق أنه لا حياة سوية بدون جمال خلاب يُضفي عليها مسحة من الشاعرية، التي تعطيها نوعاً من التحليق بأجنحة خفّاقة في سماء عالم تسوده السكينة والرضا، ومن ثم فلا قيمة للجمال في دنيا الناس، إذ لم يكن هنالك نوع من الخير الغامر، الذي يجعل للعمل الإنساني مغزى أخلاقي يرفده بكل الروافد التي تساعد على تغذية مسيرة الإنسان نحو خالقه الأعلى، عبر القنوات الشرعية للإبداع.

وإزاء هذا فإنه لا يمكن أن نتخيل أي دور بارز للخير في الحياة، ما لم يكن ثمة حق يساعد على سيادة كل ما هو جميل وخيِّر في دنيا الناس، وهذا من منطلق أنّ الظلم هو مفسدة للعمران الحضاري، كما ذهب إلى ذلك «ابن خلدون» فيلسوف الحضارة الإسلامية، ولذا ينبغي أن يكون الجمال في البداية، وذلك نظراً لأنه حجر الأساس في البناء الحضاري.

ومن هنا نرى مدة أهمية دور الجمال في عملية الصناعة الحضارية، التي باتت عنصراً حيوياً، يساعد على تحقيق الانعتاق الحضاري، الذي نريده لأمتنا الإسلامية في عالم اليوم والغد، وفضلاً عن ذلك فإن الاهتمام بالجمال يُعد ولا ريب - شئنا أم أبينا - علامة فارقة في منعطف التحول الحضاري، الذي تمر به أمتنا في هذا العصر الرهيب، الذي هو بطبيعة الحال عصر حوار الحضارات، وإزاء هذا يكون من الأهمية بمكان، تأصيل قيمنا الإسلامية، التي هي بطبيعة الحال، سلاح فعّال في معركة البقاء، وإذا كانت الأمة الإسلامية تريد أن تنتصر في هذه المعركة الحضارية، فلا بد أن يكون لديها العناصر المؤهلة لقيام بناء حضاري إسلامي معاصر، والدين الإسلامي الخالد يوفر هذه الضمانات جميعاً، وما علينا إلا الاستفادة الموضوعية منها، وذلك من خلال توظيفها التوظيف الحضاري الأمثل.

المحور الثاني: الجمال في المنظور النبوي:

تُعتبر نظرة سيدنا محمد (ﷺ) للجمال نظرة إيمانية راشدة، ذات نزعة شمولية، تشمل في طياتها جميع أبعاد القضايا الخيالية، ومرجع هذا هو أن حياة النبي (ﷺ) قد تفجرت بكل القيم الإيمانية، التي لو فهمتها الأمة كما ينبغي لتغيرت معالم خريطتها الراهنة، فضلاً عن أن يصبح لها شأن أيما شأن، على مسرح الوجود البشري الراهن وذلك لأن الرسول (ﷺ) كان دائماً وأبداً يستلهم روح الإسلام، في كل سلوكياته حتى يتسنّ للأمة الإسلامية الانطلاق الحضاري وفقاً للتصور الإسلامي، الذي يشكل الجانب الجمالي بعداً حيوياً منه، ولعلّ تجسيد ذلك يبدو جلياً، من خلال استعراض بعض معالم الجمال التي أولاها الرسول (ﷺ) عنايته.

ويأتي في مقدمة هذه المعالم، اهتمامه (ﷺ) بالآذان، الذي هو شعيرة الإسلام الإعلامية، ورمز الدعوى، الذي لا بد فيه من تناسق الإطار الجمالي، ولن يكون ذلك إلا من خلال الصوت الندي الذي يصدع بنداء الحق سبحانه وتعالى خمس مرات يومياً، وقد تأكد ذلك عندما أسند الرسول (ﷺ) الآذان إلى بلال بن رباح - رضي الله عنه -

الذي حمل لقب «مؤذن الرسول» كما تبدّت معالم النظرة النبوية المترعة باللمسات الجمالية، في اختيار الزوجة - شريكة الحياة ورفيقة الدرب - التي تمثل تلك الإشراقة الحانية المفعمة بالجمال، وللمرأة، فضلاً في أنوثتها الرقيقة وجماليتها الحضارية، دورها الناهض في بناء الأمم وتكوين الحضارات. وذلك لأنها هي الوعاء الحاني. الذي يحتضن الإنسان صانع الحضارة ومهندسها منذ طفولته الباكرة. وحتى يشب عن الطوق ويصير رجلاً. ولذا ينبغي أن يكون تشكيل هذا الإنسان في ضوء نسق تربوي راشد. وذلك ليتحقق النماء المنشود والانتقاء الحضاري الشامل للأمة في جميع مناحي الحياة. ولعلّ الحديث النبوي الذي يبلور مدى أهمية البعد الجمالي في اختيار المرأة كزوجة هو: «تنكح المرأة لأربع. لمالها. ولحسبها. ولجمالها. ولدينها. فاظفر بذات الدين تربت يداك» (رواه البخاري ومسلم). والجمال المعني هنا في نظر النبوة إنما هو الجمال الروحي والأخلاقي الذي لا يزول ولا يتحول حيث إنه مترع بالشفافية. وفي حديث شريف آخر يقول (ﷺ) محذراً أمته من سلبيات الجمال الكاذب. ذي الرتوش الخادعة: إياكم وخضراء الدمن. قيل وما خضراء الدمن يا رسول الله. قال: المرأة الحسناء في المنبت السوء» (رواه الدارقطني). والقراءة الواعية لهذا الحديث النبوي الشريف تشي بأن الجمال الحقيقي للمرأة. إنما هو المتصل بالجمال الأعلى. أما الجمال الخادع - أو القيمة السلبية - فهو المنفصل عنه. فالمرأة الجميلة في المنبت السوء. قيمة سلبية. أي ذات جمال خادع - لذا قال (ﷺ): «إياكم وخضراء الدمن». فالجميل يجب أن يقدم وحده في الجمال. وثنائية في الشكل والمضمون خارجة عن منطق الفكر الإسلامي. كفكر توحيدي، والعلاقة بين المادة والشكل والمضمون والصورة، والفكر والوجود هي علاقة وحدة، علاقة تكامل. واليوم في الفلسفة الحديثة يطلب من العقل رفع هذه الثنائية[١٠].

وفي هذا السياق الحضاري، نرى أن الرسول الكريم (ﷺ) قد عزّز بعض هذه اللمسات من قيم ((الجمال)) وذلك حين قال: «إن الله جميل يحب الجمال». كما أوضح عملياً سبل تطبيق قيم ((الجمال)) حين قال: «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن» وقد عرف إنسان الحضارة الإسلامية كل ذلك عملياً. وظهر من بين أجياله الشعراء الكبار والموسيقيون العظام والرسامون المهرة والمهندسون العباقرة[١١].

إن دراسة ملامح المنظور النبوي للجمال لا تكتمل إلا إذا أشرنا إلى أن الرسول (ﷺ) قد ميّز ما بين طلب الجمال، والاستمتاع به. وذلك عندما يحكمه الاقتصاد والاعتدال، وعندما يكون شكراً لأنعم واهب هذا الجمال، وبين ((الكبر)) الذي نهى الإسلام عنه. وتوعد مقترفيه.. وفي ذلك يقول (ﷺ) في الحديث الذي يرويه عنه عبد الله بن مسعود (ﷺ): «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان، ولا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من كبر». فقال رجل: يا رسول الله، إني ليعجبني أن يكون ثوبي غسيلاً، ورأسي دهيناً وشراك نعلي جديداً وذكر أشياء. حتى ذكر علاقة سوطه - أفمن الكبر ذلك يا رسول الله؟ فقال رسول الله (ﷺ): «لا إن ذاك الجمال. إن الله جميل يحب الجمال، ولكن الكبر من سفه الحق وازدرى الناس» (أخرجه مسلم والترمذي وابن ماجه والإمام أحمد). فالجمال محمود... بل هو سعي على درب الاتصال بطرفٍ من صفات الله

المعلنة في أسمائه الحسنى وليس هو الكبر المذموم، الذي هو تسفيه الحق، وازدراء الناس[٣٧].

وقد أخرج أبو داود بإسناد صحيح: "أن رجلاً أتى رسول الله (ﷺ) - وكان رجلاً جميلاً فقال: يا رسول الله، إني رجل حُبب إليَّ الجمال وأعطيتُ منه ما ترى، حتى ما أحب أن يفوتني أحد - إما قال بشراك نعل وإما قال: بشسع نعل - أفمن الكبر ذلك؟ قال لا ولكن الكبر: من بطر الطغيان بعدم قبول الحق واحتقار الناس، وبين الذوق الجمالي سواء أكان في الأشياء والحاجيات أم في المعنويات فالرجل السائل، لم يحدد الجمال بشيء معين، وإنما صرح بأنه تفوق الإنسان جمالياً وذوقياً ((معنوياً ومادياً)) قد يؤدي به إلى الترفع على الناس واحتقارهم أو الكبر والغرور والطغيان عن قبول الحق والإذعان له، ولا شك أن الإيمان بالله وبقيم الإسلام تمنع هذه الظاهرة، وتربط القيم الجمالية بمبدأ الإحسان الذي كتبه الله على كل شيء كما في الحديث الشريف: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء"[٣٨].

إنّ هذه النظرة الخاطفة على بعض الأحاديث النبوية الشريفة، تؤكد مدى مصداقية ما ذهبنا إليه، ونعني بذلك أهمية الجمال في الحياة الإسلامية إبان عهد النبوة المبارك، فضلاً عن ديناميته المتفجرة في تكوين الحضارة الإسلامية، وهي في طور التشكيل. حيث كان الرسول (ﷺ) يرنو ببصره الثاقب إلى تكوينها في دنيا الواقع المحسوس، بعد هجرته المباركة إلى يثرب المدينة المنورة، وقد كان الجمال عنصراً حيوياً في بلورة قسمات هذا التشكيل الجديد، وفقاً للرؤية الإيمانية الراشدة التي اعتمدها سيدنا محمد (ﷺ) كنبي ورائد أول لهذه الحضارة.

وفي الواقع إن كل هذا يجعلنا نؤكد على أن منهج النبوة الذاكي في نظرته للجمال، إنما يتجسد تجسيداً حياً في سلوكه (ﷺ) في خاصة نفسه، ومع أهله، وفي تشريعه للناس، فلقد كان هذا المنهج في التربية الجمالية، والسلوك الجمالي بمثابة البيان العملي والممارسة التطبيقية للبلاغ القرآني، الذي شرع الله فيه منهج الإسلام في هذا الميدان، فهذا الرسول (ﷺ) الذي جاء رحمة للعالمين، كان النموذج الأرقى للإنسان الذي يستشعر كل آيات الجمال في خلق الله، ويلفت النظر بهذا السلوك الجمالي، ليغدو سُنّة متبعة في مذهب الإسلام وحضارة المسلمين، ونحن إذا شئنا أن نتلمس في سيرته- وفي خاصة نفسه - نماذج شاهدة على رقية، وارتقائه في السلوك الجمالي، والإحساس بالجمال، فإننا واجدون الكثير، وفي ذلك يروي ابن عباس-رضي الله عنه- فيقول: "كان رسول الله (ﷺ) يتفاءل، ولا يتطير، ويعجبه الاسم الحسن" (أخرجه الإمام أحمد)، لذا نرى أن منهج النبوة مع الجمال هو منهج العشق الحلال للطيب من آيات الجمال وكان ينفي - بل ويستنكر - ذلك التهجم الذي يفتعل الخصام بين المسلم وبين طيبات وجماليات هذه الحياة، فالمسلم لن يستطيع أداء فريضة الشكر لله على نعمة الجمال، إلا إذا عرف، واستمتع بأنعُم الله في هذا الجمال[٣٩].

وفي ضوء هذا المنظور الايماني، نرى أن سيرة الرسول (ﷺ) - وهو قدوة المسلمين - تنبئ عن الاهتمام الكبير بالنظافة وحسن المظهر وانتقاء الألوان المناسبة لثياب الرجال، والعناية بالجسم ونظافته ورائحته باستعمال العطور من مسك وغيره والاهتمام برائحة الفم وصحة الأسنان باستخدام السواك والمضمضة عند كل وضوء، وذلك لأن الوضوء يساعد على نظافة الأجزاء الظاهرة للجسم من مؤثرات الجو كالوجه واليدين

والرجلين. وقد نهى رسول الله (ﷺ) عن أكل الثوم عند ارتياد المسجد لئلا يتأذى المصلّون من رائحته، وكان يمتنع عن أكل البصل والثوم لأن جبريل عليه السلام يناجيه.

من هنا يمكن القول بأن الرسول (ﷺ) قد أكد عبر رحلته الحياتية المباركة على مدى ديناميكية البصمات الحية للدور الحاسة الجمالية في الحياة، فكانت حياته (ﷺ) منذ البدء وحتى المنتهى انعكاس جمالي حي - إذا صحّ التعبير - لتعاليم الإسلام الخالدة. وكان أسلوبه المتميّز في ذلك هو تقديم نماذج حيّة في إطار التربية الجمالية الحقّة، وقد هدف الرسول (ﷺ) من ذلك إلى تكوين إنسان مسلم واعٍ في ضوء نسق إيماني معجز على هدى الله ومراده، وبالفعل كان هذا الإنسان - محور ارتكاز مجتمع التوحيد الأول - في سلوكياته الحضارية بمثابة ترجمة صادقة لمعطيات المنهج النبوي في التغيير الحضاري، ذلك المنهج الذي مثل نقلة تحول حاسمة في مسيرة الحياة البشرية على ظهر هذا الكوكب الأرضي.

وأخيراً وليس آخراً نرى أن الرسول (ﷺ) قد غرس مبادئ ومفاهيم جمالية واعدة في التربية الإسلامية الخصبة، التي سرعان ما امتصت هذا الرحيق، الذي تبلورت إفرازاته، في اللمسات الجمالية، التي كانت السمة الأساسية لحضارتنا الإسلامية، مما أضفى طابعاً من التوازن الحضاري على القسمات البارزة للحياة الإسلامية في واقعها التاريخي، منذ انبثاقها الباكر هنالك في شبه جزيرة العرب على يد سيدنا محمد (ﷺ) الذي شرع في تكوين الحضارة الإسلامية بالمدينة المنوّرة - مهد الحضارة الإسلامية الأول - منذ اللحظات الأولى لهجرته إليها، بدءاً بمسجده الشريف الذي كان بمثابة البوتقة التي انصهرت فيها كل القيم الجمالية التي ميّزت العمارة الإسلامية عما سواها من عمارات سابقة ولاحقة في تاريخ العمران البشري قاطبة، ومن هنا كانت معطيات النبوة في السياق الجمالي معطيات حضارية بكل ما تعني الكلمة من معنى.

المحور الثالث: الجمال في منظور الفكر الإسلامي القديم:

بداية لا بدّ أن نسجل ملحوظة جديرة بالاهتمام، وهي أنّ هنالك نقص في المكتبة الإسلامية المعاصرة، بخصوص معالجة موقع الجمال، على خارطة الحضارة الإسلامية، وفقاً لرؤية إسلامية بحتة، تستلهم روح الإسلام في هذا السياق، ومن ثم فإنّ غالبية المراجع في هذا المضمار الحيوي، تلقي الأضواء الكاشفة على الجمال وإشكاليات الإبداع الفني في الحضارة الغربية- عبر التاريخ قديمه وحديثه- كما أنها تهتم بدراسة قضايا علم الجمال عند فلاسفة ومفكري هذه الحضارة دون الإشارة إلى المعطيات الجمالية عند مفكري الإسلام، ولتأكيد مدى موضوعية ما ذهبنا إليه، فيكفينا مطالعة بعض المراجع في هذا المضمار، وسوف نرى أنها لا تحتوي إلا على بعض الإشارات العلمية العابرة هنا أو هناك عن علم الجمال في الحضارة الإسلامية، ومثل هذا التجاهل له، عندنا تفسيره الحضاري المقنع، أي تقليد الغرب، أو بالأحرى مفكريه، ولا سيما الذين ينكرون البصمات الحية للحضارة الإسلامية، وقد انعكس هذا المنهج على دراستنا الحضارية، وتقويم الإنجازات الإسلامية المتباينة.

وإذا أراد الباحث المنصف معالجة أبعاد المنظور الجمالي عند مفكري الإسلام القدامى، فإنه سوف يجد أنّ أعلام الفكر الإسلامي، قد طرقوا نفس المشكلات، وأجابوا عن التساؤلات التي

شغلت المفكرين المعاصرين، وقد ناقشوا الموقف الجمالي في الحكم بين الذاتية والموضوعية، وعالجوا المعايير الجمالية، وعلاقاتها العضوية الحية بالعلم والأخلاق، كما استعرضوا آثار التربية الجمالية وصلتها بكل من علم النفس والدين: وهم في كل موضوع لا يغفلون عن ربط الخلفية التي يعرضون إزاءها آراءهم من حيث العودة النهائية إلى الله عزّ وجل[11]. ولعلّ هذا راجع إلى تعدد الآفاق الفكرية التي حققت شمولية الرؤية لدى غالبية مفكري الإسلام، ومن هنا يمكننا أن نكتفي ونحن ندرس المنظور الجمالي عندهم، بتناول رؤية اثنين منهما، ينتميا إلى العصور الإسلامية الزاهرة، وفي ظننا أنهما يجسّدا منظور الحضارة الإسلامية في واقعها التاريخي للجمال، وهذين المفكرين هما: حجة الإسلام (أبو حامد الغزالي) و(فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة) أبو حيان التوحيدي.

المفكر الأول: أبو حامد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ ١٠٥٨-١١١١م)

يعد الإمام الغزالي من المفكرين القلائل، الذين جمعوا في اتساق واتزان متعادل، ما بين العلوم العقلية والعلوم النقلية، كما أنه يعد من أبرز مفكري الإسلام الذين حفلت حياتهم الفكرية بتطورات وتدرجات انتهت في آخر المطاف إلى الإيمان الكامل بأن الحقيقة في نصاعتها وعمقها، لا تحصل إلا بنور يقذفه الله في القلب متى كان الإنسان مستعداً لذلك[12]. ولذا، نستطيع أن نؤكد أن الغزالي، قد اهتم عند دراسته للجمال بوظيفة الجمال والفن وأثرهما في النفس الإنسانية، وانعكاسهما على فكرة التطهير كالذين سبقوه من مفكّري الإسلام مثل الكندي[13]. ولكن عند الإمام الغزالي تتمثل الصورة القوية لهذا التفاعل الحيوي.

ولعل مراجعة علمية فاحصة لمؤلفه الشهير (إحياء علوم الدين) في حديثه عن حقيقة الحب، من حيث هو ميل طبيعي في الإنسان نحو الأشياء، تمثل لنا بوضوح الجانب النظري في فلسفة الجمال عند المسلمين. وفي هذا الصدد يقول: «إنه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه، ولذلك لم يتصور أنه لا يتصف بالحب جماد، بل هو خاصية الحي المدرك. ثم إنّ المدركات في انقسامها تنقسم إلى ما يوافق طبع المدرك، ويلائمه ويلذه إلى ما ينافيه وينافره ويؤلمه، وإلى ما لا يؤثر فيه بإيلام وإلذاذ. فكل ما في إدراكه لذة وراحة هو محبوب عند المدرك، وما في إدراكه ألم هو منقوص عند المدرك وما يخلو من استعقاب ألم ولذة فلا يوصف بكونه محبوباً ولا مكروهاً. فإن كل لذيذ محبوب عن الملتذ به، ومعنى كونه محبوباً، أن في الطبع ميلاً -فطرياً وغريزياً إليه- ومعنى كونه مبغوضاً، أن في الطبع نفرة عنه، فالحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملذ، والبغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم»[14].

ومن هنا يكون الحب عند الغزالي هو عبارة عن «ميل الطبع إلى الشيء الملذ» فإذا تأكد ذلك الميل وقوي سُمّي عشقاً، ثم قال: فلكل حاسة إدراك لنوع من المدركات، ولكل واحدة منها لذة في بعض المدركات، وللطبع بسبب تلك اللذة ميل إليها، فكانت محبوبة عند الطبع السليم، فلذة العين في الإبصار وإدراك المبصرات الجميلة والصور المليحة الحسنة المستلذة، ولذة الأذن في النغمات الطيبة الموزونة، ولذة الشم في الروائح الطيبة، ولذة الذوق في الطعوم، ولذة اللمس في اللين والنعومة، ويُخطىء الغزالي حين يُقصر لذة النساء

المحبوبات على البصر. واللمس إذ إن هنالك حالات تتعلق بالكلام المهموس الجميل بين الحبيبين، وشم عطر الجسد الذي لا يماثله في الوجود عطر، والريق الذي هو تأليف لا يعرف العاشق أطيب أو أحلى، أو أشفى منه للواعج الحب. لكنه يبلغ ما بلغه الحسيون، ويلاقيه بعد عصره برجسون الذي جعل للبصيرة، والقلب حساً ووعياً، وذلك عندما يقول الغزالي بصدد قرة عيني في الصلاة من حديث الرسول (ﷺ): ليس تخطي الصلاة بشعور الحواس الخمس، «بل بحس سادس مظنته القلب ولا يدركه إلا من كان له قلب»[15]، وقد تعرّض الإمام الغزالي كذلك لنوعي الجمال: الحسي والمعنوي، ضارباً الأمثلة على ذلك، من صميم الحياة البشرية السوية تمهيداً للحديث الرائع المتدرج صعوداً، حتى يصل إلى مصدر الجمال الأعلى، وفي هذا الإطار الجمالي المترع باللمسات الإيمانية الحامية يقول الإمام الغزالي: «فاعلم أن من عرف الله أحبه لا محالة، ومن تأكدت معرفته تأكدت محبته بقدر تأكد معرفته. والمحبة إذا تأكدت سميت عشقاً، فلا معنى للعشق إلا بمحبة مؤكدة مفرطة، ولذلك قالت العرب: «إنّ محمداً قد عشق ربه، لما رأوه يختلي للعبادة في جبل حراء». واعلم أن كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال، والله تبارك وتعالى، جميل يحب الجمال، ولكن الجمال إن كان يتناسب مع الخلقة، وصفاء اللون، أدرك بحاسة البصر، وإن كان الجمال بالجلال والعظمة، وعلو الرتبة، وحسن الصفات والأخلاق، وإرادة الخيرات لكافة الخلق، وإفاضتها عليهم على الدوام، إلى غير ذلك من الصفات الباطنة، أدرك بحاسة القلب»[16].

وفي هذا السياق، لم يكتفِ الإمام الغزالي بذلك بل انه قدم تحليله الفلسفي العميق، لبلورة مفهوم الجمال بشقيه المعنوي والحسي، حيث يقول: «ولفظ الجمال قد يستعار أيضاً- لبيان الجمال المعنوي - فيقال: «إنّ فلان حسن جميل، ولا تراد صورته». وإنما يعني به أنه جميل الأخلاق، محمود الصفات، حسن السيرة، حتى يُحب الرجل بهذه الصفات الباطنة استحساناً لها كما تُحب الصورة وقد تتأكد هذه المحبة فتسمى عشقاً، ومن العجب أن يُفضل عشق شخص لم تشاهد قط صورته أجميل هو أم قبيح، وقد يكون ميتاً، ولكن لجمال صورته الباطنة، وسيرته المُرضية وغير ذلك من الخصال. ثم لا يُعقل عشق من تُرى الخيرات منه - أي محبته محبة متناهية في العمل والتأمل - حتى ترى الخيرات منه، بل على التحقيق فلا جمال ولا خير ولا محبوب في العالم، إلا وهو حسنة من حسناته، وأثر - بارز- من آثار كرمه، وغرفة من بحار جوده، بل إن كل جمال وحسن في العالم، أدرك بالقول والأبصار والأسماع وسائر الحواس من مبتدأ العالم إلى منقرضه، ومن ذرة الثريا إلى منتهى الثرى، إلا وهو ذرة من خزائن قدسيته، ولمعة من أنوار معرفته»[17].

ومن هنا يكون الغزالي قد لمس بحسه السليم وعقله الدقيق، وذائقته الجمالية المرهفة جانباً من الجو الذي يرتسم من حضور المتأمل في الجمال، أو الانتقال إليه من عالم الواقع الناقص إلى عالم الكمال والغبطة الذي أشار إليه ((آرثر شوبنهور)) فقال أبو حامد: «حتى إن الإنسان لتتفرج عنه الغموم والهموم بالنظر إليها [الصورة الجميلة]». وذلك ما عناه ((جوته)) و((برجسون)) بصدد تساوي أنفسنا مع العالم، والشعور بالجذل، وانفساح آفاق النفس الداخلية، بعد ذلك هل أدرك أبو حامد جوهر الجمال، وشكله ومقاديره، وآثاره؟ والإجابة هي: نعم، ولذلك يقول:

أعلم أن المحبوس في مضيق الخيالات والمحسوسات ربما يظن أنه لا معنى للحسن والجمال إلا بتناسب الخلقة، والشكل وحسن اللون... وهذا خطأ ظاهر، فإن الحُسن ليس مقصوراً على مدركات البصر، ولا على تناسب الخلقة... فكل شيء جماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به، الممكن له. كذلك فإن الغزالي يذكر قضية ((السامي الجليل)) في الجمال وذلك بترديده لفظ ((الكمال)) وكأنه يسبق عمانوئيل كانط بنظريته عن السامي والجليل فيقول: فإذا كان جميع كمالاته [الجميل] الممكنة حاضرة فهي في غاية [الجمال]، وهل الجمال إلا كماله وجلاله؟ وبعد أن حضر الغزالي في جو الرسول (ﷺ) فإنه يشير إلى الحديث المأثور: «الأرواح جنود مجنّدة، ما تعارف منها ائتلف، وما تنافر منها اختلف» (صحيح مسلم في آداب المصاحبة)، وذلك ليرسخ القاعدة التي رسمها علماء المسلمين وهي أن حب الجمال في «المناسبة الخفية بين المحب والمحبوب»، ومن ذلك أن قضية البطولة وسير العظماء، وفضائل العلماء تحب لا لشكل لها، أو منفعة منها بل لأنها من جمال الكمال»[٤٥].

ولقد تبلورت الملامح البارزة لرؤية الإمام الغزالي للجمالي، عبر هذا النص الحيوي، حيث يقول: «فمن عرف الشافعي مثلاً -رحمه الله- وعلمه وتصنيفه من حيث إنه تصنيفه، لا من حيث إنه بياض وجلد وحبر وورق وكلام منظوم ولغة عربية، فلقد عرفه ولم يجاوز معرفة الشافعي إلى غيره، ولا جاوزت محبته إلى غيره، فكل موجود سوى الله تعالى فهو تصنيف الله وفعله وبديع أفعاله، فمن عرفها من حيث هي صنع الله عزّ وجل في علاه، فرأى من الصنع صفات الصانع كما ترى من حسن التصنيف فضل المصنف، وجلالة قدره، كانت معرفته مقصورة على الله تعالى، غير مجاوزة إلى سواه، ومن حد هذا العشق أنه لا يقبل الشركة وكل ما سوى هذا العشق فهو قابل للشركة، إذ كل محبوب سواه يتصور له نظير، إما في الوجود وإما في الإمكان. فأما هذا الجمال فلا يتصور له ثان، لا في الإمكان ولا في الوجود فكان اسم العشق على حب غيره مجازاً محضاً لا حقيقة»[٤٦].

إن اجتهاد الإمام الغزالي في وضع معيار شامل للجمال إنما كان على درجة كبيرة من الدينامية الإيمانية، والحيوية الفكرية! وفي الواقع لقد اكتسب اجتهاد الإمام الغزالي الطابع الشمولي. وذلك نظراً لأننا، لا نجد أحداً قبله قد وضع هذا المعيار، ولعل في هذا ما يضفي نوعاً من التفرّد على هذا المعيار، حيث أن أهم ما فيه هو أن جمال الشيء يكون بحب ذاته من جهة، ووظيفته من جهة أخرى، ولكن كيف تكون كل هذه السمات من الجمال خاصة بالمحسوسات. والغزالي مهتم بإثبات الجمال المعنوي، الذي لا تدركه الحواس، وإنما يدركه العقل الواعي، أو البصيرة الباطنة، ومنه جمال المعنويات بوجه عام، والجمال الإلهي بوجه خاص[٤٧]، وبهذا يكون الغزالي قد تميَّز عن سائر الجماليين بما سماه الأنس في موقف، والرضا في موقف آخر، وهذان الموقفان يشكلا معاً فرعين من فروع الشعور بالجمال، وتعرية النفس لتسبح هائمة في بحره الصافي. ولعلَّ المنزع الصوفي الذي مال إليه الغزالي يتلاقى مع منزع الغبطة، والجلال اللذين أشار إليهما شوبنهور وكانط: فالأنس عند الغزالي انبساط، وهل هذا يختلف عن مقولة ((جوته)) عن أثر الجمال الذي يُحدث توافقاً بيننا وبين العالم؟ أما الرضا فهو تلك الحالة النفسية التي تجعل المحب يرضى بكل ما يفعله المحبوب، ويتسق وأحواله كلها. ومعنى ذلك

الاستغراق في المحبوب . وهو ما عرفه كبار الفنانين ولكن لا على درجة الصوفيين الذين هم أساتذة العشق في سائر عصور الناس. وهنا يبلغ أبو حامد مبلغ كبار علماء النفس، إذ يرسم خطوط الرضا في الظاهر. التي هي بوح ما يعتمل في الداخل. إذ يقول: «من علامات الرضا أن يبطل الإحساس بالألم [من المحبوب] كحال المحارب الذي لا يتألم للجراح التي تصيبه وهو مغمور في جو الحرب. وذلك لأنّ القلب إذا صار مستغرقاً بأمر من الأمور، مستوفى به لم يدرك ما عداه وشغل القلب بالحب والعشق من أعظم الشواغل. وإذا تصور هذا في ألم يسير خفيف في الألم العظيم بالحب العظيم»[٢١].

إن المعطيات البحثية للإمام الغزالي في السياق الجمالي. تؤكد على أن الغزالي يلتقي فيه العالم. بالفنان. بالصوفي. وأن إدراك الجمال في أفقه السامي من قبل هؤلاء. إنما يبين معاني العقل لدى العالم. والقلب لدى الفنان. والروح لدى الصوفي. مما يضيء لنا معالم الطريق في فهم فكر الغزالي. الذي يرى أن العقل هو جامع كل تلك القوى وأنه مصدر الإدراك لكل جمال[٢٢]. وبذلك يكون الغزالي مفكراً إسلامياً أصيلاً. انبثقت قسمات فكره الجمالي من الإسلام. دين الجمال والخير والحق.

المفكر الثاني: أبو حيان التوحيدي(٣١٢-٤١٤هـ= ٩٢٤-١٠٢٣م)

يُعد أبو حيان التوحيدي (أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء) المتوفى في شيراز عام (٤١٤هـ) من أوائل مفكري الإسلام. الذين تكلموا في الجماليات الإسلامية. وجمعوا بين الفلسفة والتصوّف والكلام. وقد فرّق التوحيدي بين النفس والروح: فالروح مشتركة بين الكائنات الحيّة. ومنبثة من الجسد. أما النفس الناطقة فهي جوهر إلهي انفرد بها الإنسان. وهي فوق الزمان والمكان. ولهذا فهو يدعو الإنسان إلى معرفة نفسه من أجل الوصول إلى معرفة الله ومعرفة الآخرين وإدراك طبيعة الحياة والتجليات الإلهية في عالم الواقع. وهو يقول في كتاب الإمتاع والمؤانسة: «إنه – أي الروح- جسم لطيف منبث في الجسد على خاص ما فيه. أما النفس الناطقة فإنها جوهر إلهي. وليست في الجسد. ولكنها مدبرة للجسد. ولم يكن الإنسان إنساناً بالروح بل بالنفس. ولو كان إنساناً بالروح لما كان بينه وبين الحمار فرق»[٢٣]. وقد مال أبو حيان التوحيدي إلى تفسير التذوق الفني تفسيراً فسيولوجياً [عضوياً]. وهو في هذا يشبه آراء ابن المظفر في تأثير الألوان. وآراء الفارابي. في تأثير الأصوات والأنغام. وهذه الآراء التي ظهرت عند علماء الجمال التجريبيين (الاستاطيقا التجريبية) مثل: ليفي فجنر ولولو وغيرهم[٢٤].

وإذا كان هنري برجسون قد أعلن أن البصيرة أو الحدس. مركز هام للمعرفة. وأبدى أرثر شوبنهور فاعلية الإرادة. وركز كانط على العقل الخالص. فإننا نلتفت لنرى أبا حيان يجعل الفكر منطلقاً للذوق. والإلهام. وسائر وسائل الإدراك. فأبو حيان عقلاني. أفسح للعقل مسرحاً في كل كتبه وخاصة المقابسات. والعقل عنده معيار الذوق: فالذوق وإن كان طباعياً فإنه مخزون الفكر. والفكر مفتاح الصنائع البشرية. كما أن الإلهام مستخدم الفكر. والإلهام مفتاح الأمور الإلهية. وبهذا يريد أبو حيان أن يقرر سبق الفكر المركوز فينا على كل حركة إدراك. بل لعلّه أراد أن يقول سابقاً برجسون وشوبنهور إن الإدارة . والبصيرة. والشعور أنواع من الفكر. بها ندرك الأشياء. والجدير بالملاحظة أن هذا الفكر الذي عناه أبو حيان يتناول مختلف

شؤون المعرفة ومظاهرها الجمالية الماثلة في البديهة،والإلهام، والتذوق وما تسلسل عن عوالم النفس الداخلية. فهو يروي عن شيخه أبي سليمان قوله: «الكلام ينبعث في أول مبادئه إما عن عفو البديهة، وإما من كد الروية، وإما أن يكون مركباً منهما». «وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل، وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقل»[٢٥].

ومن هنا فإنّ قيمة الفنون وجديتها في منظار أبي حيان التوحيدي، إنما تأتي من كونها إحدى نتاجات الفكر، والذائقة الجمالية تعمل لتحلية وإبراز الفكرة، وبذلك فإن ترقيش المخطوطات بالرسوم والخطوط هو عمل فني تكاملي. ويعمل التوحيدي على استكناه الإدراك الجمالي عند الإنسان واستجابات المرء لجماليات الأدب والفن، وفي هذا السياق يكتب إلى زميله مسكويه في رسالة الهوامل والشوامل: «ما سبب استحسان الصورة الحسنة؟ وما هذا الولوع الظاهر والنظر والعشق الواقع في القلب والصبابة المتيمة للنفس والفكر الطارد للنوم والخيال الماثل للإنسان؟ أهذه كلها من آثار الطبيعة، أم هي عوارض النفس، أم هي من دواعي العقل؟ أم من سهام الروح؟ أم هي خالية من العلل الجارية على الهذر»، وهذا لأنّ التذوق الفني من الانجذاب والاندماج، والاتحاد بين المتذوق وبين المؤثر الفني، ذلك أن النفس تنزع عن الصورة الجميلة في الطبيعة مادتها فتستخلص جمالياتها مجردة، وتتحد فيها فتصير إياها، مثلما تفعل في المعقولات[٢٦]، وفي هذا الإطار أورد أبو حيان «أن البهائم والطير تتصاغى إلى اللحن الشجي، والجرم الندي»، وبهذا يركز على قضية الحس والشعور لإدراك الجمال، وهو موقف يدعو إلى فاعلية البصيرة مقابلة سلبية البصر، وإذا كان الجمال كما يعرّفه ليبنتز، وكوزان، وباركر، بأنه الوحدة مع التنويع، فاستمع إلى أبي حيان وهو يقرر هذا المبدأ من قبل هؤلاء راسماً خطا دقيقا استاطيقياً لم يعرفه الإغريق قبله، وسبق به من جاؤوا بعده، وأبو حيان يورد أحكامه على طريقة السؤال والجواب، وفي ليلة من لياليه الساحرة كهذه الحادية والعشرين من الجزء الثاني - من كتاب الإمتاع والمؤانسة- حيث سأل: «لم يكن الغناء ألذ وأطيب وأحلى وأعذب، إذا راسل [رافق] المغني آخر؟» فقال: «إن المسموع الواحد إنما هو بالحس الواحد، وربما كان الحس الواحد غليظاً كدراً، فلا يكون لنيله اللذة به بسط، ونشوة، ولذاذة.. فإذا ثنى المسموع أعني توحد النغم بالنغم قوي الحس المدرك، فنال مسموعين بالصناعة، ومسموعاً واحداً بالطبيعة والحس، لا يشعر بالواحدة والمناسبة والاتفاق إلا بعد أن يجدها في المركب». فهل كان أبو حيان يُرهص بما نعرفه اليوم من عالم السمفونيات؟ ثم استمع إليه يقول بلغة العالم النفساني، والفيلسوف البصيري الذي يدرك بعقله، أو حسّه، ثم بشيء آخر من الحواس أو العقل، بل هو من عوالم الداخل الخفية: «فكلما قوي الحس باستعماله [المركب] التذّ صاحبه بقوته حتى كأنه يسمع ما لم يسمع بحس أو أكثر»، ثم قال: «هذا كله موهوب للحس، فما للعقل في ذلك. فإنا نرى العاقل تعتريه دهشة وأريحية، واهتزاز»، أليس هذا يكاد أن يكون كلام الجماليين المعاصرين؟ وما هو يدرك بتعبيره عن الانبساط ما عنى جوته لدى تأمل الجمال أنه يرى نفسه في تساو مع العالم. ولنسمع أبا حيان يفرد بلغة العالم الجمالي الذي سبق عصره: «فلما أبرزت الطبيعة الموسيقى في عرض الصناعة بالآلات المهيّأة وتحركت بالمناسبات التامة، والأشكال المتفقة أيضاً، حدث

الاعتدال الذي يشعر بالعقل وطلوعه، وانكشافه، وانجلائه. فبهر الإحساس وبس الإيناس، وشق إلى عالم الروح والنعيم، وإلى محل الشرف العميم». فهل هذا الكلام يختلف عما أورده ((شوبنهور)) في كتابه: (العالم كإرادة وفكرة) عن الغبطة بتأمل الجمال، أو ما ترجمه بمعنى الخلاص من شقاء العالم؟ ثم نراه يفرق بين المسموع والمبصر جمالياً والرسم فيقول: «لكن الفرق بين السمع والبصر أبواب كثيرة، ألطفها أن أشكال المسموع مركبة في بسيط وأشكال المبصر مبسوطة في مركب». ومعنى هذا أن الأذن تدرك توحد المتنوع بينما العين تأخذ الشكل جملة»[27].

وإذا كان أبو حيان التوحيدي قد تفرَّد بهذه الرؤية الجمالية المتميِّزة، إلا أنه يتفق مع الجاحظ في بعض الاعتبارات الجمالية وهما يمثلان معاً الصورة القوية للفكر الإسلامي. وقد وقف التوحيدي من مشكلة الجمال والقبح موقفاً طريفاً حين لمح فكرة النسبية في القول بالجمال أو القبح، وحين لمس أبو حيان الأسس التي يقوم عليها الحكم الجمالي بصفة عامة. ولعلّ أهم ما يؤكد هذا المعنى. قوله في كتابه الإمتاع والمؤانسة: «فأما الحسن والقبيح، فلا بد من البحث اللطيف عنهما حتى لا يجور فيُرى القبيح. ومناشئ الحسن والقبح كثيرة. منها ما هو طبيعي ومنها ما هو بالعادة، ومنها ما هو بالشرع ومنها ما هو بالعقل ومنها ما هو بالشهوة. فإذا اعتبرت هذه المناشئ صدّق الصادق منها وكذّب الكاذب، فكان استحسانه على قدر ذلك».

ويحلل عز الدين إسماعيل - أبعاد هذه الرؤية الجمالية فيقول بهذا الصدد: «إنّ أبا حيان التوحيدي، يلمس هنا خمسة عناصر تشترك في تكوين الشيء الجميل. أولها العنصر الطبيعي، أو لنقل الأساس الحسي، ثم العنصر الاجتماعي بالعادة، أو لنقل: الإحساس الاجتماعي، ثم العنصر الديني أو الأساس الديني [الشرع]، ثم العنصر العقلي، أو الأساس الفكري، ثم عنصر الشهوة، أو الأساس الجنسي»[28]، وهنا نرى أنّ أبا حيان التوحيدي، قد حاول محاولة فلسفية واعية عندما جعل هذه الأبعاد الحيوية هي المكوِّن الأساسي للشيء الجميل، وذلك لأنها تضفي عليه المسحة الشمولية. إلا أنه قد جانبه الصواب عندما جعل البعد الشهواني [الجنسي] أساساً عضوياً من أسس الجمال، مع مساواته بالأساس الشرعي، إن هذا لا يصح عند الأسوياء. وإن صحَّ فإنما يصح عند المرضى، والمرضى هنا حضارياً، وذلك لأن الجنس كممارسة حياتية هو بمثابة وظيفة بيولوجية (حيوية)، وذلك من أجل حفظ النوع البشري، ضمن إطار من الشرعية عبر الزواج الشرعي لتكوين كيان أسري باسق. أما إذا كان الجنس مجرد وسيلة لإشباع النهم الشهواني عند الإنسان، من أجل التلذذ والإلتهاء، مثل الحيوانات فلا وألف لا، ولا يعني هذا إننا ننكر البعد الجنسي [إذا كان ضمن النسق الشرعي] في تكوين القسمات البارزة للمنظومة الجمالية، ولعل هذا راجع إلى أن أي وظيفة تتم في إطار إسلامي بحت، تُعد من أبعاد الجمالية الإسلامية الحقّة.

وعلى الرغم من ذلك فإنّ أبا حيان لا يغفل هذا المبدأ الجمالي العظيم، ذلك الذي عناه كانط بنظرية السامي أو الجليل (Sublime) في كتابه نقد العقل الخالص، فقال أبو حيان: «ما هو أكثر تركيباً فالحس أقوى على إثباته، وما هو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته». وبصدد تأمل الجمال، والمكوث فيه، دون التفكير عن مصدره، وتركيبه، وهو ما عناه كانط بقوله عن إدراكنا الجمال أنه يتم دون

تفكير (SANS CONCEPT)، وفي هذا يقول أبو حيان: «الإحداث وهي الذوات الإبداعية، الوقوف على إثباتها يُغني عن البحث عن ماهياتها»، ثم اقرأ ما يقوله بصدد النوع والفرع، أو الكلية الجزئية بصدد تذوق الجميل لجماله وجلاله، وغوصه على أعمق الخلجات الفكرية في جو هذا الموضوع: «الكلي مفتقر إلى الجزئي لا لأن يصير بديمومته محفوظاً بل لأن يصير بتوسطه مجدداً، والجزئي مفتقر إلى الكلي لا لأن يصير بتوسطه موجوداً، بل لأن يصير بديمومته محفوظا»[illegible].

وفي ضوء ما تقدم يكون أبو حيان قد طالعنا بنظرية الحسي والمعقول في الأشياء الحسيَّة والمعقولة، وكأنه يوطئ لنظرية عمانوئيل كانط في السامي والجليل، بشكل يدعو إلى الإعجاب، سابقاً في ذلك مفكر ألمانيا وفيلسوف (العقل الخاص) بمئات السنين على الرغم من توفر أشياء استاتيقية لكانط، وبعُد أبو حيان عن أجوائها، إلا أن للعبقريات أفقاً به تتجاوز الأمكنة والأزمان، وتدخل في المناخ المطلق، فلقد تكلم أبو حيان عن التمام فعرفه بقوله: «بلوغ الشيء الحد الذي ما فوقه إفراط، وما دونه تقصير»، ثم نقل عن أبي سليمان كعادته في إرجاع الكلام إلى سواه، وذلك حول التمام والكمال، فقال: «التمام أليق بالمحسوسات، والكمال أليق بالأشياء المعقولة، لذا يقال: ما أتم قامته وما أكمل نفسه!». وللتوافق بين ما رآه كانط، ورآه التوحيدي نذكر بأن الجميل ما أحدث انبساطا في نفوسنا، فأفرحها والجليل ما أحدث خشوعاً وخوفاً في أعماقنا، بسبب اعتراض الفوات، وقصور أذهاننا عن بلوغه لذلك فالجميل قد يتوافر لدى الحسيات، والجليل لدى الذهنيات، وهذا ما عناه أبو حيان، ولكنه ترك الباب مفتوحاً أمام المحققين لأنّ العرب لم تعرف هذا قبلاً[illegible].

ومعنى ذلك أن الإبداع الجمالي عند أبو حيان، إنما هو منبثق من العلاقة المتبادلة بين (الطبيعة) كقوة إلهية وبين (الصناعة) كقوة بشرية، فالطبيعة التي تتقبل آثار النفس وتتمثل لأوامرها محتاجة إلى الصناعة التي تستملي من النفس والعقل، كما أن الصناعة تعمل على محاكاة الطبيعة والقرب منها، ويورد مثالاً في الموسيقى، يقول في كتابه المقابسات: «فالموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة ومادة مستجيبة وقريحة مواتية وآلة منقادة، أفرغ عليها بتأييد العقل والنفس لبوساً مؤنقاً وتأليفاً معجباً، وقوته في ذلك تكون بمواصلة النفس الناطقة، فمن هنا احتاجت الطبيعة إلى الصناعة لأنها وصلت إلى كمالها من ناحية النفس الناطقة بوساطة الصناعة الحادثة»[illegible].

وفي هذا السياق الجمالي، ربما التفت أبو حيان إلى قضية المحاكاة التي عناها أرسطو في كتابه (البوطيقا) من أن الفن تقليد للطبيعة، لذلك فإن أبا حيان يرى بأن الطبيعة فوق الفن، وأن الفن يتشبه بالطبيعة، وأن هذه الطبيعة محتاجة إلى الفن احتياج الكلي إلى الجزئي، وأن الشكل الجمالي يدرك بالبديهة، التي هي قدرة روحانية في جبلة بشرية، فهو بذلك ينزع منزع العرفانيين الغنوصيين الذين يحيلون الإدارك إلى المصدر الله، لكن أبا حيان يقرر بلغة الجماليين المعاصرين تقريراً جازماً بأن تذوق الجمال أساسه المزاج المعتدل لدى المتذوق، وانسجامه مع تناسب أعضاء الشكل الجميل وأجزائه، بسائر هيئاته، وأن الشيء في الطبيعة يجب أن يلائم الصورة التي قبلتها الطبيعة من النفس، وإلا عدت الصورة منحرفة عما في النفس من الكمال، ويعرض إلى كلام مسكويه أن شرط المادة التي يصنع منها الشيء الفني لغاية هي الجمال، هو نفسه شرط المادة التي

تصنع منها الطبيعة صورة مطابقة للنفس، لأنّ الطبيعة مقتنية آثار النفس وأفعالها فهي تعطي الهيولي [المادة] والأشياء الهيولانية صوراً بحسب قبولها، وعلى قدر استعدادها، وتحكي في ذلك فعل النفس في الطبيعة»[...].

إن أبا حيان كفنان وعالم معاً، يمزج ما بين الإنسان والطبيعة ليجعل لها عقلاً واحداً في صنع الفن. وتأدية الصورة الجميلة شأنه في ذلك شأن أفلاطون في إضافة الإنسان إلى الطبيعة لدى الإبداع الجمالي. غير أن أبا حيان يتجاوز بعبقريته خطوط الكثيرين من علماء الجمال، ويتناول إزاء المفهوم الرياضي للتناسب في الجميل، المفهوم الصوفي للربط ما بين ذائقة الإنسان النابعة من العقل، والروح ، والنفس- كما سبق أن قرر – ويلح على أن الطبيعة ذات فاعلية علمية، مصيرية في تكوين الأشكال عن وعي وتصميم ناشدة الكمال: «ان الطبيعة إنما تعمل من المادة عند تحبيل الناس في الرحم، الفطس في الأنف، والزرقة في العين، والصهوبة في الشعر، وبحسب قبول الهيولي [المادة] الموضوعة لها، فإنها لا تقصد الصور الناقصة، بل تقصد – ابداً- الأفضل. والنفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء في الهيئات، والمقادير، والألوان، وسائر الأحوال، موافقة لما أعطتها الطبيعة مقبولة عندها، اشتاقت إلى الاتحاد بها فنزعتها من المادة، واستثبتتها في ذاتها وصارت إياها»[...].

وبهذا لا يفرق أبو حيان بين عقل الإنسان وعقل الطبيعة بصدد صنع الجميل. فالطبيعة تقدم النموذج الذي صنعته بمادة، والإنسان يقوم بصنع الجميل من المادة نفسها. فإذا بشيء ثابت يصدر عنهما وهو ذلك النموذج أو تلك الصورة، ولذا أصبح الجمال عند أبي حيان التوحيدي نوعان هما: جمال مثالي موضوعي يُوصل إليه بالعقل المجرد المستنير بالعلة الأولى، لا بالحواس القاصرة المضللة، ولهذا فهو جمال مطلق ثابت غير متغير ولا حتى نسبي، وجمال مادي يُتوصل إليه بالحواس، ولهذا فهو نسبي شرطي متغير، خاضع للمتغير الاجتماعي، وتابع للعادات والتقاليد المحلية والطبائع البشرية، ولتفريق الجمال عن القبح في هذه النسبية فإنه يربط الجميل بما هو نافع وخير من غير أن يغفل عن الغاية الروحية العليا للجمال، فالخير الأمثل والجمال هو إدراك الجمال المطلق كلي الجمال[...]. ومن هنا يمكن لنا أن نؤكد حقيقة منهجية، مفادها أن دراسة - المعطيات الجمالية- لأبي حيان في الإمتاع والمقابسات والهوامل، والرسائل إنما تؤدي بنا إلى الحكم بأن هذا الأديب، الفيلسوف، الفنان، قد سبق عصره، ومن شأنه أن يدرس من ناحية ((علم الجمال)) كواحد من واضعي أسس هذا العلم في تاريخ الفكر، وأنه رسم قوانين ما سمّاه الإغريق بالاستطقيا، ولم يبلغوا به ما بلغ أبو حيان التوحيدي بحال. بل إن أبا حيان وضع أسس هذا العلم قبل أن يرسمه بومجارتن (BAUMGARTEN) في القرن الثامن عشر. وأدرك أبو حيان بثقافته الجمالية، وموهبته الخارقة نظام الطبيعة، ومراتب إدراك الإنسان، فكشف عن قوانين الصور الجمالية في الكون، ومن حيث هي تعبير عن ناموس الطبيعة المهيب، مقارناً بين الجمال في الفن البشري، وفي الطبيعة. وتجاوز شكل القبح والحسن، إلى أفق أعلى، إذ يكون القبيح جميلاً فنياً، والحسن كذلك، ورد ذلك إلى أصول في النفس، والشهوة والطبيعة، والعادة، والشرع، والعقل- كما سبق القول- جامعاً بين

الرياضي والفيلسوف، والبسيكولوجي والاستاطيقي، في شخصه الخطير[12].

إن فنية العدد الذي رسم له فيثاغورث عمارة فلسفية، وجعل منه الغنوصيون، والصوفيون رموزاً مقدسة، خصُّوا بها الواحد، والسبعة، والعشرة، والعدد تسعة عشر، إنما تحتم علينا دراسة وتحليل ملامح وآفاق هذه الأطروحات في الجماليات الإسلامية، كما جاءت بادية عبر محتوى وسياق النتاج الفكري، لاثنين من أعظم مفكري الإسلام، إبان عصور التألق الحضاري لأمتنا الإسلامية- وهما أبو حامد الغزالي، وأبو حيان التوحيدي - وفي الواقع لقد كانت هذه الأطروحات بمثابة منطلقات أساسية للنقد الإجمالي، والعبور الحيوي إلى علم جمال إسلامي بعد ضرورة حتمية، مادام النص الإبداعي المنتج - وفقاً للتصور الإسلامي - خاضعاً لشروط الفكر المنتج- أي الفكر الإسلامي- ومادام المبدع - الفنان- غير قادر على الانفصام العضوي عن شرطه الوجودي: التاريخي والثقافي، لكن الحديث عنها، يحتاج إلى العديد من الدراسات الاستكشافية، تلك الدراسات الواعية، التي سوف تضع البحث في مواقعه الصحيحة، ناقلة إياه من الظل إلى النور ومن الغربة الغريبة، إلى المواطنة - والأسلمة التأصيلية- الأصيلة[13]، ومعنى ذلك أن المعطيات الجمالية لمفكري الإسلام قد ضمنت تحقيق روح الرغبة الدائمة عند الإنسان المسلم - وهو يقطع رحلة الحضارة - في التقدم والسعي نحو الأحسن، وأن يكون هذا التقدم والأحسن ليس في الكم فحسب بل في الكيف أيضاً، وفضلاً عن ذلك قامت تلك المعطيات في نفس الوقت بتوفير مستوى لائق للإنسان في الحياة، وهو الأمر الذي جعل الجمال أكبر أسرار الجاذبية في الحضارة الإسلامية، حيث حافظ على المثل الأعلى للحياة سليماً أمام بناة تلك الحضارة، وجعل من مجتمع المسلمين أمة فاضلة[14].

المحور الرابع: الجمال في منظور الفكر الإسلامي المعاصر:

عند رصد الملامح البارزة لمفهوم الجمال في منظور الفكر الإسلامي المعاصر إبان الحقبة المعاصرة من تاريخ عالم الإسلام، منذ فجر ما يسمى النهضة الإسلامية الحديثة، فإنه لا بدّ لنا أن نختار معطيات بعض مفكري الإسلام المعاصرين التي تجسد أبعاد الوعي بأهمية الجمال، ولعل أهم من تنطبق عليه مؤشرات هذا الملمح من مفكري الإسلام المعاصرين اثنان: محمد إقبال (فيلسوف) الذات الإسلامية، ومالك بن نبي (مهندس الحضارة الإسلامية). ومرجع هذا هو أنهما يعدان - ولا ريب - من أعظم مفكري الإسلام المعاصرين - فضلاً عن الحياة الإسلامية - بالحيوية والنماء.

فلقد حاول هذان المفكران من خلال ثقافتهما الإسلامية المفعمة بالأصالة القرآنية وتأكيد الذاتية الحضارية، فضلاً عن استيعابهما الموضوعي لكل الاتجاهات والتيارات الفكرية السائدة في العصر، التي استوعبا معطياتها بعد انفتاحهما الحضاري على الآخر، مما أضفى على النسق الثقافي لهما طابعاً حضارياً، تبلورت أبعاده عبر معطياتهما الفكرية، التي اتسمت بأنها فكر واعٍ وفلسفة استيعابهما ديناميكية ويمكن أن نصفها بأنها نزعة ثقافية أصيلة، ولعل في هذا ما ساعدهما على أن

يقدما رؤية فكرية بنائية ذات استفادة حقة من معطيات المناهج العلمية المعاصرة. حيث تبلور ذلك في معالجتهما لكل الإشكاليات الحضارية والقضايا الحياتية، التي تتصل اتصالاً عضوياً بالكيان الإسلامي المعاصر وجودياً وحضارياً. ولكل هذا كان الجمال حقلا خصباً جاءت قسماته البارزة، ولسانه الخلابة ضمن محتوى وسياق معطياتهما البحثية في هذا المضمار. كما يؤكد ذلك المعطى الثقافي والنتاج الفكري لهما، ولعل هذا يشي بأن الجمال - وخصوصاً في البعد التنظيري- قد نال عناية فائقة من قبل مفكري الإسلام عبر العصور. وهذا لأن الجمال مقوم حيوي من مقومات الحضارة.

١- الدكتور محمد إقبال (١٢٨٩هـ-١٣٥٨هـ=١٨٨٣م-١٩٣٨م)

لعله من الضروري منهجياً، قبل معرفة معالم موقف إقبال الحضاري من الجمال، أن نلقي نظرة عامة على الإطار العام لفلسفته التي اتسمت بأنها فلسفة إسلامية ذاتاً وموضوعاً. وذلك لأنها احتوت على دعوة صادقة لبعث حضاري جديد للأمة الإسلامية في أرجاء العالم كله من مشرقه إلى مغربه. إن محمد إقبال إذا كان قد دعا لفلسفة إسلامية أساساً، فإن السبب في ذلك أنه وجد أن فكرنا الإسلامي الأصيل يُعد معبراً عن أبعاد لا نهاية لها قابلة للثراء بحيث يستطيع هذا الفكر الإسلامي أن يستوعب كل الثقافات والحضارات على مر العصور[١٠]. ولهذا يعتبر محمد إقبال من أبرز دعاة الإصلاح، فضلاً عن كونه شاعر إسلامي محرّك للهمم، وباعث للعزم والثقة بالنفس بين قوم مضى عليهم ردحاً من الزمن أنكروا فيه ذواتهم، وخصموها مع الوجود انطلاقاً من تصور ظنّي خاطئ لمكانة الإنسان في الكون، فماتوا وهم أحياء، وقُضي عليهم أن يكونوا هلاكاً مجسداً، وبلاءً مصبوباً على ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم. وغلبتهم الأمم الأخرى وأنزلتهم عند منزلة السائمة، تمتهن آدميتهم وتستولي على ثرواتهم وخيراتهم دون أن يحرك ذلك فيهم ساكناً من أنفة وعزة. وهم بعدما ظُلموا، إنما هم الذين ظلموا أنفسهم حين استهانوا بها وازدروا ملكاتها، وهل هناك من عمل وقف له هذا المفكر الواعي بهموم أمته وأدوائها الشطر الأعظم من حياته أكبر من أنه دعا إلى الإيمان بالحق تعالى؟ لكن هذا الإيمان لا يعني نكران الذات الإنسانية ونفيها، بل دعمها كحقيقة متفردة قادرة على إثبات نفسها والبرهنة على قدرتها الأصيلة في التعبير العملي على ملكاتها التي أودعها الله فيها[١١].

إنّ الملامح البارزة لفلسفة إقبال، الذي جسّد طموح الأمة الإسلامية عبر فلسفة الذات، التي تستطيع الأمة الإسلامية أن تبدع من خلال قنواتها المتنوعة. فكرها الذاتي وثقافتها الذاتية، ومن ثم يتسنى لها تقديم تصورها الفريد للتغيير الذاتي - على حدّ تعبير عماد الدين خليل- حيث يقول في هذا الصدد: «فأما التغيير الذاتي فقد طرح القرآن الكريم حدّه الإيجابي بقوله: **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾** (الرعد/١١)، وطرح حده السلبي بقوله: **﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾** (الأنفال/٥٣)، وهو تغير يمتد إلى المساحات كافة، وسائر المكونات النفسية الأساسية: العقلية والروحية، والجسدية، وكل العلاقات والبنى الداخلية مع الذات ومع الآخرين، حيث تمكن الإنسان المسلم والجماعة المسلمة من مواجهة التاريخ»[١٢].

وإذا كان هذا هو شأن إقبال الفيلسوف المجدد، والمفكر الواعي، فيا ترى ما هو شأن إقبال الشاعر؟ وللإجابة عن هذا التساؤل، يمكن القول بأن النتاج الشعري لإقبال كان مترعاً باللمسات الجمالية الحيّة، وتأكد ذلك في غير قليل من شعره، حيث يمتزج الشعر بالفلسفة، ويمكننا أن نلمس بصورة واضحة، أنه يصوغ أفكاره - أو بالأحرى تجاربه الفلسفية - في أبياتٍ من الشعر! ولكنه عندئذ لا يعطيك تجربة فلسفية ذهنية، وإنما يعطيك تجربة ((عاناها)) في شعوره وانفعل بها وجدانه وجاشت بها نفسه، فعبّر عنها في نسق منغم موزون، ولم يعبر عنها بالنثر- كما يصنع في الأحوال الأخرى- لأنها ليست تجربة ذهنية يعبر عنها بالنثر، ثم إن له - إلى جانب ذلك - شعراً خالصاً...تحرر من جفاف الفكر ومن قيد الذهن وانطلق في خفة وطلاقة يعبر عن حرارة الوجدان، وهو في معظم حالاته يعبر عن تصور مسلم، وإن شاب هذا التصور أحياناً أخلاطاً من تصورات صوفية هندية وغير هندية، تخرج به قليلاً أو كثيراً عن التصور المستقيم للإسلام، وأشد ما يروعه من الفكرة الإسلامية الصافية، وأشد ما تنفعل به نفسه كذلك، هو ((الحركة الحيَّة)) في كل شيء في هذا الوجود، وشيء آخر من الفكرة الإسلامية الصافية يروعه كذلك وتنفعل به نفسه، هو ((النفس الإنسانية))"[٧].

ولقد تبلورت المعالم البارزة لمذهب إقبال في الجمال وأبعاده في مقدمته الحيوية لديوان (غالب مصور) إذ يقول: «إذا نظرنا في تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا نرى أن الفن الإسلامي، فيما عدا العمارة((الموسيقى والتصور بل الشعر)) لمّا يولد، أعني الفن الذي يقصد إلى أن يتخلّق الإنسان بأخلاق الإسلام، وبالتالي يمد الإنسان بإلهام لا ينقطع ((أجر غير ممنون)) ثم يحقق له خلافة الله في الأرض»[١٠]. إن هذه رؤية حضارية صدرت عن إقبال تجاه الجمال. فالجمال لا بدّ له من أن يسهم في تحقيق التوازنية والتعادلية الحقّة في حياة الإنسان. ولا يوجد في تاريخ البشرية قاطبة دين له وجهة إنسانية سَمَت بالإنسان نحو المكانة العالية، غير الإسلام وحضارته ونظمه وإطاره الجمالي. وإقبال لا ينادي بفصل الفن بكافة فروعه ومجالاته عن الحياة والإنسان. فإقبال يدعو الناس إلى الذاتية والشخصية المستقلة، ويرى في هذا المجال، أي مجال الفن، أن الفنان الحق يُعد خلاقاً مبدعاً، وليس مقلداً. إن الفن عنده يمكن أن يدعو الناس إلى المثل العليا[١١].

وفي ضوء ذلك المنطلق نرى أن الجمال عند إقبال ليس من عوامل الإعاقة للذات بل هو الذي يبعث في الذات الإسلامية القوة، ويحمل الأماني والآمال ويبعث فيها الحرارة والعشق إلى الترقي، ويحررها من أصفاد الأوهام، ويخلصها من قيود التردد والخوف. ومثل هذا الجمال هو الذي يعشقه إقبال ويدعو إليه فنّاني عصره. فالشعر إذا كان لإزجاء الوقت والمتعة العابرة فلا كان ولا كانت أوزانه[١٢].

- الدين والفن والتدبير والخطب
والشعر والنثر والتحرير والكتب
- إن تحفظ الذات هذي فالحياة بها
أو لم تطق ذاك فهي السحر والكذب
- كم أمة تحت تلك الشمس خزيت
إذ جانب (الذات) فيها الدين والأدب

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن فلسفة إقبال المعتمدة على بعث ذات الأمة، ومحاولة النهوض بها في معركة البقاء البشري إنما هي فلسفة مرتكزة على مقوماتها الحضارية ومعاييرها الإسلامية التي حوت العلم والجمال المتناغمين مع روح الإسلام، الذي يُلهم العلم والجمال، بل والحق في آن واحد، أما العلم وإن كان خارجاً عن نطاق - أو حتى إطار هذه الدراسة- فهو يستلهم قانون التطور، وأما الجمال فيُستلهم بالشوق، وهو الحركة الشعورية، أي برسم لوحاته الفنيّة بالألوان والومضات الجمالية المشعة، وكل ذلك يتبلور ناصعا عبر معارض الجمال، وأما الخُلق فيتمثل آفاق المكارم التي تجد نهايتها الحتمية، في ذي الأسماء الحسنى. وسوف نجد في هذا التصوير الروائع تعاضد الكفايات الإنسانية العقلية والشعورية والسلوكية. وهو ما يسم فكر إقبال في كثير من مناحيه وأهدافه.

والخلاصة هي أن الجمال بآفاقه الرحبة، ولمساته الحيّة النابضة بالحيوية والتدفق، فقد احتل جانباً كبيراً من الصفحات المشرقة، التي جاءت بادية على خارطة الفكر الحضاري لفيلسوف الذات الإسلامية (محمد إقبال). ولعلّ مرجع ذلك هو أن الجمال الملتزم بالرؤية الإيمانية، هو الذي يعطي للحياة في ظلال الإسلام نوعاً من التكامل، فضلاً عن الانسجام وفقاً لتصور الإسلام للكون والحياة والإنسان.

٢- المفكر الإسلامي (مالك بن نبي ١٣٢٣-١٣٩٣هـ=١٩٠٥-١٩٧٣م)

يُعدّ مالك بن نبي من الطراز النادر من المفكرين الذين تنجبهم الأمم، وهي تجتاز مرحلة التحول الحضاري، التي غالباً ما تتسم بأنها مرحلة صراع حاد بين القديم والحديث، أو ما يسمى بالأصالة والمعاصرة، ولهذا كان بن نبي مفكراً إسلامياً فذاً، جاءت معطياته الفكرية مترعة بكل القيم الإسلامية، التي صاغت يوماً ما، وعلى هدي القرآن الكريم وعطاء السنة النبوية الشريفة، وسلوكيات المسلمين المجسّدة لهذه القيم الإيمانية الحقّة، حضارة باسقة، تعتبر من أرقى حضارات الكون، وذلك لأنّ الجمال يشكل عاملاً حيوياً في تشكيل معالم البناء الحضاري للأمم التي تتنكر لدور الجمال الفاعل في الحياة.

إنّ الأبعاد الحيوية لدور الجمال في صياغة العملية الحضارية، تبدو واضحة على خارطة فكر مالك بن نبي، الذي يمكننا، وبكل الموضوعية، أن نضفي عليه طابعاً من الحيوية الحضارية، وذلك لأنه يعتمد في المقام الأول على التحليل التاريخي الدقيق، من خلال اعتماد المعادلات الرياضية، التي تبلور القسمات البارزة لهذا الفكر الحضاري، حيث إنه قد استفاد في هذا الإطار، من دراسته للهندسة الكهربائية في فرنسا.

وتتبلور هذه الاستفادة عبر محاولة مالك بن نبي شرح تكوين الحضارة، ومعرفة دور الذوق الجمالي في تحديد اتجاه الحضارة، كما ذهب إلى ذلك محمد فتحي عثمان، في مقالة له حملت عنوان: ((كيف تتحقق لنا حضارة إسلامية معاصرة؟)).

يؤكد المنظور النسقي لمعطيات مالك بن نبي في السياق الجمالي بأن ملامح هذا المنهج التحليلي قد جاءت في كتاب (شروط النهضة) (مشكلة الثقافة)، وكذلك جاءت أيضاً في مقاله الموسوم بـ (دعائم الثقافة)، الذي نُشر على صفحات العدد الأول من ((مجلة الثقافة العربية)) التي تصدر في ليبيا، ومن هنا نرى أنّ البصمات الحيّة لهذا المنهج التحليلي، قد انعكست انعكاساً واضحاً على

دراسة مالك بن نبي، لدور الجمال الفاعل في عملية التكوين الحضاري العام للمجتمع عبر رؤيته التحليلية، لمدى حيوية هذا الدور البارز، من خلال تلك المعادلة الرياضية: مبدأ أخلاقي بالإضافة إلى ذوق جمالي ينتج حضارة[17]. إن هذه المعادلة، تؤكد وبلا ريب على أن الذوق الجمالي هو المبدأ الثاني الذي يحدِّد اتجاه الحضارة، فهو «الذي يطبع الصلات الاجتماعية بطابع خاص حيث إنه يضفي على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحاسة الجمالية والذوق العام من حيث الألوان والأشكال، فإذا كان المبدأ الأخلاقي يقرر الاتجاه العام للمجتمع بتحديد الدوافع والغايات فإنّ ذوق الجمال هو الذي يصوغ صورته وهنا وجه آخر للفرق بين العلم والثقافة، فالأول تنتهي عمليته عند إنشاء الأشياء وفهمها بينما الثانية تستمر في تجميل الأشياء وتحسينها»[21].

ومن هنا، يمكن القول - وفقاً لتصور مالك بن نبي - بأن تذوق الجمال، هو أحد، بل أبرز العناصر العضوية الحيَّة التي تتكون منها الثقافة، فعناصر الثقافة عند مالك بن نبي هي:

- العنصر الأول: الدستور الخلقي.
- العصر الثاني: الذوق الجمالي.
- العنصر الثالث: المنطق العملي.
- العنصر الرابع: الصناعة بتعبير ابن خلدون «TECHNIQUE»[28].

وفي ضوء هذه الرؤية الفريدة، فإنّ الذوق الجمالي يُعتبر بمثابة الأساس العضوي الثاني، الذي تقوم عليه الثقافة، ولذا فالقيمة الجمالية يجب أن يُنظر إليها بخاصة من الزاوية الحضارية، فهي تسهم في خلق نموذج إنشائي متميز، يهب الحياة نسقاً معيناً، فالانفعال الجمالي بالأشياء يمنح حركة العمل دفعاً وإبداعاً ويُحدث التغييرات الإيجابية العديدة في السلوك والحياة. فالتغيير الجمالي الخارجي الذي حدث بعد الثورة الصينية مثلاً كان - كما يقول ابن نبي - «قد زوّد الحياة في الصين بمثير فعال وبدافع إنشائي، ووضع أساساً للتربية الشعبية وأبدع ذوقاً رفيعاً وحركة جديدة خلاّقة للقيم الاجتماعية»، والمنحة التربوية التغيرية التي تهبها القيم الجمالية لا تتأتّى بواسطة الأدوات الفنيّة فحسب، وإنما يمكن أن تشع من خلال سائر أوجه النشاط[..]. إن مالك بن نبي يرى -أيضاً- أن الجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان وأصوات وروائح وحركات وأشكال هو الذي يوحي للإنسان السوي بأفكار يطبعها بطابعه الخاص من الذوق الجميل أو السماجة القبيحة. فالذوق الجميل الذي ينطبع في فكر الفرد يجعل الإنسان يجد في نفسه نوعاً إلى الإحسان في العمل متوخياً للكريم من العادات[..].

وفي ضوء هذا التصور الحضاري للجمال، يمكن القول بأن: «شعيرة الجمال يجب ألا تقتصر هياكلها الخاصة على المسرح والموسيقى أو الشعر، ولكن يتعين أن تنبث في سائر وجوه النساط حتى في طريقة زراعة الكرنب والبصل بتربة أحد الحقول»، وأن تكون كل وجوه الحياة مصطبغة بالجانب الجمالي وذلك لأنّ الجوانب القبيحة تنعكس سلبياً في النفوس، وهي في الوقت نفسه انتكاس وتخلف في الثقافة، فمثلاً - كما يقول مالك بن نبي-: «عندما نشاهد خرقاً في كساء أحد المتسولين، يجب أن نشعر بوجود خرق في ثقافتنا، وعندما نسمع صوتاً ناشزاً كضوضاء أبواق السيارات التي ترعد صاخبة في شوارعنا أحياناً، يجب علينا أن نحس بوجود تمزق في ثقافتنا، وبانتهاك ينم عن حمق أو عن وعي ضد أسلوب حياتنا وبتحد لسلوكنا».

فالمجتمع الذي ينطوي على صور قبيحة لا بدّ أن يظهر أثر هذه الصور في أفكاره وأعماله ومساعيه، إن بعض القيم الأخلاقية كالإحسان مثلاً تمثل - في نظر مالك بن نبي - صورة نفسية للجمال»[٢٣].

لكل هذا، رأينا أن مالك بن نبي يعتبر الجمال، عاملاً فعالاً في بناء الحضارة وإضفاء طابع من الحيوية عليها، ولكي يدعم مالك بن نبي أصالة هذا المبدأ الحضاري يسوق مثل هذا الحوار الذي يحدث دائماً بين الرجل والمرأة فيقول: «ما من حوار شجر بين الرجل والمرأة منذ آدم وحواء - عليهما السلام - سواء أكان ذلك في صورة رمزية ترمز إليها بعض الإشارات أم كان في صورة لغوية تنطق بها بعض الكلمات، إلا والمرأة تحاول أن تظهر من خلال الحوار في مظهر الجمال بينما الرجل يحاول أن يتخذ له - دائماً - مظهر القوة»[٢٤].

وفي هذا السياق نرى أن هنالك مجتمعات يتحدد نشاطها الاجتماعي على الدوافع الجمالية بدرجة أكبر، وهناك مجتمعات يتحدد نشاطها الاجتماعي على الدوافع الأخلاقية قبل غيرها من الدوافع، فالثقافة الإسلامية مثلا تقدم الأساس الخلقي، بينما الثقافة الغربية تقدم الأساس الجمالي، ولا يعني هذا أن الثقافة الإسلامية تفتقد عنصر الجمال وإنما تضعه في مكان آخر في سلم القيم. فكل ثقافة تتضمن عنصر ((الجمال)) وعنصر ((الحقيقة))، غير أن عبقرية أحدهما تجعل محورها الجمال بينما الأخرى تفضل أن يكون محورها ((الحقيقة)). فالثقافة الغربية قد ورثت ذوق الجمال من التراثين الإغريقي والروماني، أما الثقافة الإسلامية فقد ورثت الشغف بالحقيقة من بين ميراث الفكر الإسلامي»، والواقع أن الاهتمام الجمالي في كلتا الثقافتين الغربية والإسلامية مختلف عن الآخر في فلسفة مالك بن نبي للجمال ونظرته لمضمون قيمته، أكثر من الاختلاف الناتج عن درجة اهتمام كل ثقافة بالجمال وقيمته - فالقرآن الكريم وحديث الرسول (ﷺ)، قد حفلا بالاهتمامات الجمالية، وكذلك الحضارة الإسلامية، إلا أن فلسفة الجمال في المنظور الإسلامي لم تكن لتنفصل عن القيم الروحية والمعايير الأخلاقية، وهذا غير وارد في فلسفة الجمال في المنظور الغربي الذي يبدو فيه الانفصال بين الجمال والأخلاق واضحاً»[٢٥].

ومن هنا تأتي حيوية دور الجمال في الحياة، كما أقرّه مالك بن نبي، وذلك لأن المقدرة الخلاّقة مرتبطة دائماً بالانفعال الجمالي، بل إن مقدرة الفرد على التأثير مرتبطة أيضاً ببعض مقاييس جمالية، فمن المعلوم مثلاً في ميدان التجارة والصناعة - على السواء - أن الصنف الرديء لا يباع والقيمة الجمالية، يجب أن يُنظر إليها من الوجهة التربوية فهي تسهم في خلق نموذج إنشائي متميز يهب الحياة نسقاً معيناً واتجاهاً ثابتاً في التاريخ بفضل ما وهب من أذواق وتناسب جمالي[٢٦]، ولذا فإنّ المطلوب في تصميم الثقافة المربية لكي تساهم في التغيير أن تتضمن عنصر الجمال الذي يمكن - كما يقول مالك بن نبي: «أن نلاحظه في نفوسنا وأن يتمثل في شوارعنا وبيوتنا ومفاهيمنا... مسحة الجمال نفسها التي يرسمها مخرج رواية في منظر سينمائي أو مسرحي، يجب أن يثيرنا أقل نشاز في الأصوات والروائح والألوان، كما يثيرنا منظر مسرحي سيء الأداء، إن الجمال هو وجه الوطن، فلنحفظ وجه الوطن وتطوره بتربية الإحساس بالجمال».

والخلاصة أن إدخال قيم الجمال تربوياً في

تصميمنا الثقافي وتربيتنا المدرسية مطلب حيوي لثقافة ((نهضوية)) ولتعليم الحضارة"[11].

ولقد حدّد مالك بن نبي ملامح دور الجمال في بناء الثقافة حيث يقول: إن مجموعة اللبنات التي تكوّن المجتمع تتخذ بالضرورة شكلاً معيناً وصورة معينة تكون ميزة لهذا المجتمع بالنسبة للمجتمعات الأخرى، وهذه الميزة شكلية أو بعبارة أخرى جمالية بحيث يتبادر لنا المبدأ الثقافي الثاني في المجال الجمالي، وهذا ليس فحسب من الناحية الشكلية بل من الناحية الوظيفية لأن قيام مجتمع على صورة معينة يضع على كاهل أفراده وعلى مسؤوليته التمسك بذوق جمالي معين يطبع أسلوب حياة معينة، وعند الأفراد سلوكاً معيناً بحيث يقوم تفاعل بين أسلوب الحياة في المجتمع وسلوك الأفراد فيه بصفة متبادلة بحيث إذا حدث في أسلوب الحياة نشوز ما قد يعدله سلوك الأفراد، وإن حدث في سلوك الأفراد انحراف ما، يقف أمامه أسلوب الحياة في المجتمع ليعدله طبقاً لأهداف المجتمع ولغاياته الثقافية. فمثلاً تدخل محمد (ﷺ) في تغيير أسلوب الحياة الجاهلية كلها، فهذا هو التفاعل بين أسلوب الحياة في المجتمع وسلوك الأفراد فيه بحيث هذا يعدل ذاك إذا اقتضى الحال، وهذا التفاعل هو الثقافة مع مراعاة شروط الحياة الواقعية في المجتمع وتدخلها في هذا التفاعل فمن الطبيعي أن المجتمع الذي اجتمعت لبناته، بفضل المبدأ الأخلاقي وتكوّنت صورته لتدخل الذوق الجمالي حتى في الأشياء التي ربما يبعدها العقل عن تدخل الذوق الجمالي، فعندما رأى عمر (رضي الله عنه) إنساناً يصلي على الشكل الذي لم يكن يُرضي الجميع فقام للتعديل وقال كلمته المشهورة: يا أخي أفسدت علينا صلاتنا، وهنالك أكثر من حديث يدل على اهتمام الثقافة الاسلامية بهذا الجانب الشكلي المنتمي للذوق الجمالي في كيفية وضع الرأس بين الذراعين بمقدار معين، حتى لا يشبه الكلب في نومه ونحن ركزنا على هذا الجانب لما نرى من أهمية في الحفاظ على شخصية المجتمع وأصالته ولقلة الاهتمام به عندنا"[12].

بناء على ما سبق، نرى أن التوجيه الجمالي في مجتمعاتنا، إنما يقتضي أن يتضمن أولية المبدأ الأخلاقي كمحور تراعيه التربية الجمالية. فإذا كان التوجيه الجمالي في الثقافة الغربية مثلاً لا يمنع من تصوير الجسد العاري، فإن القيمة الأخلاقية المستمدة من الإسلام لا تتيح للتربية الجمالية أن تنهج هذا النهج. وإذا كان الزي النسائي في المجتمع الأوروبي يكشف عن جماليات الجسد عبر موضات مختلفة، فإن جمالية الزي الإسلامي لا تتجاوز مبدأها الأخلاقي. كما أن الفنون وكل صور التوجيه الجمالي والتربية الجمالية لا بد أن تتقيد بهذا المبدأ الذي هو أساس في بناء الفرد والمجتمع. لكنه من ناحية أخرى قد تصاحب بعض الممارسات الأخلاقية سلوكيات جافة قد تتنافى والذوق العام، وهنا تؤدي التربية الجمالية دور التصفية والتلطيف الذي ينبغي مراعاته في التصميم الثقافي"[13].

إن ملامح دور الذوق الجمالي في البناء الحضاري، كما يراه مالك بن نبي- طبقاً للمنظور النسقي لتصوره الحضاري - تقتضي منا محاولة معرفة أبعاد رؤيته حول دور الجمال في الأزمة الحضارية، التي يمر بها العالم الإسلامي المعاصر. حيث تتعدد أسبابها العضوية، ما بين اقتصادية أو اجتماعية، يأتي على قمتها الأخلاق، كما إننا نراه وبطبيعة الحال يقرن معها الجمال وذلك لأن

الحياة في مجتمع معين قبل أن تتأثر بالفنون والصناعات، أي الجانب المادي ((الاقتصادي)) من الحضارة تتخذ لها اتجاهاً عاماً ولوناً شاملاً يجعلان تفاصيلها مرتبطة ارتباطاً عضوياً لا تنفصم عراه الوطيدة بالمبدأ الأخلاقي، وبذوق الجمال الشائعين في هذا المجتمع، وكما سبق القول فإن التحديد الجبري الصارم لدور الجمال في نظر مالك بن نبي، يؤكد ويصدق على أن تذوق الجمال عامل أساسي في سلامة التوجيه الحضاري من عدمه. ومعنى ذلك أن غياب القيم الجمالية عن التوجيه الثقافي معناه إنقاص في الفعالية، فكما أن ثياب الطفل القذرة تؤثر على سلوكه، فإنها في الوقت نفسه تخلق شعوراً سلبياً في نفسية المجتمع، وبالتالي فالمضمون الجمالي كما يؤثر في بناء وكرامة الفرد، يؤثر في بناء وكرامة المجتمع أيضاً، ولهذا ينبغي أن تتجلى قيمة الجمال في كل الظواهر والأنشطة كتذوقنا في الموسيقى وفي الملابس والعادات وأساليب الضحك والعطاس، وطريقة تنظيم بيوتنا وتمشيط أولادنا، ومسح أحذيتنا وتنظيف أرجلنا، وهذه هي مهمة الثقافة المربية فبقدر ما تكون الثقافة متطورة، نجدها مترعة بالبذور الجمالية التي تنمو في وجدان الناس وسلوكياتهم لتصبح قانونا عاماً تخضع له مختلف أوجه النشاط الاجتماعي.

لقد كان مالك بن نبي يرى وبكل الموضوعية، أن الجمال له دور فاعل في عملية التكوين الحضاري العام والخاص للمجتمع الحضاري الأمثل الذي كان ينشده، وذلك لكي يُتاح للأمة الإسلامية الخروج من مأزقها الحضاري الراهن، ولذا فإنّ اتجاه الحضارة عند مالك بن نبي، يتحدّد مساره الطبيعي عبر ذلك التمازج العضوي الحي فيما بين عنصرين بارزين، أولهما: المبدأ الأخلاقي، الذي يضفي على واقع المجتمع نزعة إنسانية بحتة في سلوكياته، وثانيهما: الذوق الجمالي، الذي يضفي على واقع المجتمع مسحة جمالية خلابة تجعله ينشد مواطن الجمال. في كل تصوراته لأبعاد عملية الإبداع الحضاري الشامل، الذي كان ينشده مالك بن نبي لأمته الإسلامية، وذلك حتى يتسن لها الانطلاق نحو لحظات التمكين الحضاري الفعلي، ومن هنا نرى أن اتجاه الحضارة - وفقاً لتصور مالك بن نبي- لحمته المبدأ الأخلاقي وسداه الذوق الجمالي. إن دراسة الجمال كان لها وضعية بارزة على خارطة فكر مالك بن نبي، وذلك لأنه اعتبر أن التذوق الجمالي عامل أساسي من عوامل بعث الأمة الإسلامية بعثاً حضارياً، ولن يتسنى لها هذا إلا بعد الانعتاق من ربقة هذا التخلف الحضاري، الذي عمّ وطمّ كل سهل ووادي في حياتنا الإسلامية الراهنة، وكيف لا والإسلام هو دين الجمال المفعم بالقيم المشعة.

والخلاصة هي أن الحضارة الإسلامية، كانت في واقعها التاريخي، تُولي الجمال بآفاقه الرحبة عناية فائقة، قلما نجد لها نظيراً عند غيرها من الحضارات في هذا المضمار الحيوي، ولعلّ هذا هو الذي جعلها تبزّ جميع الحضارات في نظرتها للجمال، وخير شاهد على مصداقية هذه الحقيقة هو هذه الإفرازات الجمالية الإسلامية التي تؤكد أصالة هذه الحضارة قبل دخولها في هذا النفق المظلم لدورة الانحطاط والأفول، وبالتالي انعكست بصمات هذا الأفول الحضاري، على كل مناحي الحياة الإسلامية، ومناشط الإنسان المسلم ومنها بطبيعة الحال الجمال، الذي كان له وضعية بارزة في المنظور الإسلامي، مما يحتم علينا العمل الجاد على عودتنا إلى واقعنا الإسلامي المعاصر، فهل نحن فاعلون؟!. ■

الحواشي

١. أ.د. السيد رزق الطويل - حديث الجمال في القرآن الكريم - مجلة الفيصل - العدد (١٢٨) - ص٢٨.

٢. الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم -نذير حمدان. ص٢١.

٣. أ.د. السيد رزق الطويل -المرجع السابق- ص٢٨-٢٩.

٤. أ.د. السيد رزق الطويل -المرجع السابق- ص٢٩.

٥. أ.د. السيد رزق الطويل -المرجع السابق- ص ٣٠.

٦. أ.د.إبراهيم أحمد العدوي وآخر -الحضارة العربية الإسلامية - ص٨٦.

٧. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعجي-مدخل إلى عالم الجمال الإسلامي - ص ٢٥.

٨. أ.د. محمد عبد العزيز مرزوق - الفنون الزخرفية الإسلامية في مصر قبل الفاطميين- ص ٦.

٩. الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم - ص ٤٣١- ٤٣٢.

١٠. الحضارة العربية الإسلامية - ص ٢٥.

١١. أ.د. محمد عبد العزيز مرزوق - الفن الإسلامي - دائرة معارف الشعب (٢٧) - ص ٣٤.

١٢. مدخل إلى عالم الجمال الإسلامي ص ٢٥.

١٣. الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم - ص ٤٣٤-٤٣٥.

١٤. أ.د.عماد الدين خليل-حديث عن الجمال في الإسلام - ص ٥.

١٥. الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم - ص ٤٣٤.

١٦. مدخل إلى عالم الجمال الإسلامي - ص ٣١.

١٧. حديث عن الجمال في الإسلام - ص ١٢.

١٨. أ.د. محمد عمارة - الإسلام والفنون الجميلة- ص ١٧.

١٩. أ.د. مصطفى عبده-أثر العقيدة في منهج الفن الإسلامي- ص ١٢.

٢٠. أ.د.حسن الباشا-فنون التصوير الإسلامي في مصر- ص ١٣.

٢١. أ.د. مصطفى عبده- المرجع السابق-ص١٢.

٢٢. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعجي- المرجع السابق - ص ٨-٩.

٢٣. أ.د. عبد العزيز صالح-تاريخ الحضارة المصرية ((العصر الفرعوني)) - المجلد الأول ص٣٨٣.

٢٤. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعجي- المرجع السابق ص٩.

٢٥. أ.د. إسماعيل راجي الفاروقي الفن والتوحيد - مجلة المسلم المعاصر- العدد (٢٤) ص ١٨٣.

٢٦. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعجي- المرجع السابق ص ٨.

٢٧. أ.د.نذير حمدان - المرجع السابق ص ١٥٤-١٥٥.

٢٨. أ.د. إسماعيل راجي الفاروقي الفن والتوحيد المرجع السابق ص ١٩٦.

٢٩. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعجي- المرجع السابق ص ١٠.

٣٠. أ.د. إسماعيل راجي الفاروقي- المرجع السابق ص ١٨٤.

٣١. أ.د. عبد الحميد إبراهيم- الوسطية العربية ((مذهب وتطبيق)) - ص ٢٦.

٣٢. أ.د. إسماعيل راجي الفاروقي- التوحيد والفن ((نظرية الفن الإسلامي))- مجلة المسلم المعاصر- العدد(٢٥) - ص ١٤٨.

٣٣. أ.د. محمد فتحي عثمان- القيم الحضارية لرسالة الإسلام - ص١١٢.

٣٤. أ.د.نذير حمدان - المرجع السابق - ص ٤٤١- ٤٤٢.

٣٥. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعجي المرجع السابق - ص ١٠.

٣٦. .د. إبراهيم أحمد العدوي وآخر- المرجع السابق - ص ٨٧.

٣٧. أ.د. محمد عمارة- المرجع السابق - ص ٣٤.

٣٨. أ.د.أكرم ضياء العمري - الإسلام والوعي الحضاري ص ٢٣-٢٤.

٣٩. أ.د. محمد عمارة - المرجع السابق - ص ٢٦-٣٢.

٤٠. أ.د.أكرم ضياء العمري - المرجع السابق - ص ٢٧.

٤١. أ.د. محمد كمال جعفر - آفاق الانبثاق الإسلامي لفلسفة الجمال والفن - مجلة المسلم المعاصر- العدد الحادي عشر- ص١١٤.

٤٢. أ.د. محمد عبد الستار نصار - الجانب المنطقي في فلسفة الغزالي- حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر - العدد (٤) - ص٣٤٣.

٤٣. أ. جميل عطية إبراهيم - مفهوم الفن والجمال عند مفكري وفلاسفة الإسلام- مجلة آفاق عربية - العدد رقم (٤) السنة الثانية - ص٤٢.

٤٤. أ.د. عز الدين إسماعيل- الأسس الجمالية في النقد العربي - ص٣٤-١٣٥.

٤٥. أ.د. علي شلق - العقل في التراث الجمالي عند العرب- ص١٩٠.

٤٦. أ.د. محمد عمارة - المرجع السابق - ص ٢١٠.

٤٧. أ.د. محمد كمال جعفر - المرجع السابق - ص١١٥.

٤٨. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص ١٩١-١٩٢.

٤٩. أ.د. محمد عمارة - المرجع السابق - ص ٢١٢.

٥٠. أ.د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - العاطفة عند الغزالي- مجلة العربي - العدد رقم (٢٥١) - ٥٣.

٥١. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص١٩٢.

٥٢. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص١٩٣-١٩٤.

٥٣. عبد الفتاح رواس قلعجي- المرجع السابق - ص ١٥.

٥٤. أ. جميل عطية إبراهيم - - المرجع السابق - ص ١٤.

٥٥. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص١٩٦-١٩٧.

٥٦. عبد الفتاح رواس قلعجي - المرجع السابق - ص ١٦-١٧.

٥٧. أ.د. علي شلق - المرجع السابق ص١٩٨-٢٠١.

٥٨. أ.د. عز الدين إسماعيل- - المرجع السابق - ص١٣٨.

٥٩. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص٢٠٠.

٦٠. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص١٩٨-٢٠٤.

٦١. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعجي - المرجع السابق - ص ١٧.

٦٢. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص٢٠١-٢٠٢.

٦٣. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص٢٠٢.

٦٤. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعجي- المرجع السابق - ص ١٨.

٦٥. أ.د. علي شلق - المرجع السابق - ص٢٠٦.

٦٦. أ.د. عبد الفتاح رواس قلعجي - المرجع السابق - ص ٢٢.

٦٧. أ.د. إبراهيم أحمد العدوي وآخر- المرجع السابق - ص ٨٨.

٦٨. أ.د. محمد عاطف العراقي - الشاعر محمد إقبال وقضية التجديد - مقال مستل من كتاب (محمد إقبال قصائد مختارة) - ص ٣٥.

٦٩. أ.د. محمد السعيد جمال الدين - محمد إقبال وموقفه من ((وحدة الوجود))- حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية - العدد الحادي عشر - جامعة قطر - ص١٧٦.

٧٠. أ.د.عماد الدين خليل-حول إعادة تشكيل العقل المسلم - كتاب الأمة (٤) - ص ١٤٠.

٧١. أ. محمد قطب- منهج الفن الإسلامي - ص١٨٤.

٧٢. أ.د. عبد الوهاب عزام - إقبال (شعره وفلسفته) - ص ٢٠٨.

٧٣. أ.د. محمد عاطف العراقي - المرجع السابق - ص ٣٦.

٧٤. أ.د.نجيب الكيلاني - إقبال الشاعر الثائر- ص ٧١.

٧٥. أ.د. محمد كمال جعفر - النبض والحيوية في الفلسفة الدينية لإقبال - مقال مستل من كتاب (محمد إقبال - قصائد مختارة) - ص٤٤.

٧٦. أ.د. محمد فتحي عثمان- كيف تتحقق لنا حضارة إسلامية معاصرة مجلة الفيصل - العدد (٤٢) - ص ٢٦.

٧٧. أ. مالك بن نبي - شروط النهضة - ص ٥٤.

٧٨. أ. آمنة تشيكو- مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وارنولد توينبي - ص١٣٠.

٧٩. أ. مالك بن نبي- المرجع السابق - ص ١٢٢.

٨٠. أ.د. علي القريشي - التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي (منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم المعاصر)-ص١٩٦.

٨١. أ. مالك بن نبي- المرجع السابق - ص ١٢٩.

٨٢. أ.د. علي القريشي - المرجع السابق - ص ١٩٦-١٩٧.

٨٣. أ. مالك بن نبي - المرجع السابق - ص ١٥١.

٨٤. أ.د. علي القريشي - المرجع السابق - ص ١٩٩-٢٠٠.

٨٥. أ. مالك بن نبي - مشكلة الثقافة - ص ١٥٩.

٨٦. أ.د. علي القريشي - المرجع السابق - ص ١٩٧-١٩٨.

٨٧. أ. مالك بن نبي - دعم الثقافة العربية (الليبية) - العدد الأول - ص ١٩.

٨٨. أ.د. علي القريشي - المرجع السابق - ص ٢٠٠.

٨٩. أ.د. أسعد السحمراني -مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً - ١٥٦.

٩٠. أ.د. علي القريشي - المرجع السابق - ص ١٩٧.

المصادر والمراجع:

(١) آفاق الانبثاق الإسلامي لفلسفة الجمال والفن. د.محمد كمال جعفر - مجلة المسلم المعاصر - العدد الحادي عشر - الكويت - دار البحوث العلمية - السنة الثالثة - رجب - شعبان - رمضان -١٣٩٧هـ -يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٧م.

(٢) أثر العقيدة في منهج الفن الإسلامي. د. مصطفى عبده - بيروت - دار الإشراق للطباعة والنشر - ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

(٣) الأسس الجمالية في النقد العربي. د.عز الدين إسماعيل - القاهرة - دار الفكر العربي - ١٣٩٤هـ.

(٤) الإسلام والفنون الجميلة. د.محمد عمارة - بيروت دار الشروق-١٤١١هـ-١٩٩١م.

(٥) الإسلام والوعي الحضاري. د.أكرم ضياء العمري - جدة - دار المنارة للنشر والتوزيع -١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

(٦) إقبال الشاعر الثائر. د.نجيب الكيلاني - بيروت - مؤسسة الرسالة.

(٧) إقبال شعره وفلسفته. د.عبد الوهاب عزام - بيروت - الدار العلمية.

(٨) تاريخ الحضارة المصرية (العصر الفرعوني). د.عبد العزيز صالح - المجلد الأول - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية.

(٩) التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي (منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم المعاصر). د.علي القريشي - القاهرة الزهراء للإعلام العربي - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

(١٠) الجانب المنطقي في فلسفة الغزالي. د.محمد عبد الستار نصار - حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر - العدد (٤). الدوحة - ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

(١١) حديث الجمال في القرآن الكريم. د.السيد رزق الطويل - مجلة الفيصل - العدد (١٣٨) - الرياض - دار الفيصل الثقافية - السنة الرابعة - ذو الحجة - ١٤٠٠هـ - أكتوبر (تشرين الأول) - نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٨٠م.

(١٢) حديث عن الجمال في الإسلام. د.عماد الدين خليل - الموصل - مكتبة (٣٠) تموز - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(١٣) الحضارة العربية الإسلامية. د.إبراهيم أحمد العدوي - الكويت - مؤسسة الشراع العربي - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

(١٤) حول إعادة تشكيل العقل المسلم. د.عماد الدين خليل - كتاب الأمة (٤) - الدوحة - رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م.

(١٥) دعائم الثقافة. مالك بن نبي - مجلة الثقافة العربية - العدد الأول - طرابلس الغرب - المؤسسة العامة للصحافة - السنة الأولى - ذو القعدة - ذو الحجة ١٣٩٣هـ - نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٧٣م.

(١٦) الشاعر محمد إقبال وقضية التجديد. د.محمد عاطف العراقي - مقال مستل من كتاب (محمد إقبال قصائد مختارة) - إعداد: د. خالد عباس أسدي - القاهرة - مكتبة مدبولي - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

(١٧) شروط النهضة. مالك بن نبي - ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين - دمشق - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

(١٨) الجمالية في القرآن الكريم. د. نذير حمدان الظاهرة - جدة - دار المنارة للنشر والتوزيع ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

(١٩) العاطفة عند الغزالي. د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - مجلة العربي - العدد رقم (٢٥١) - الكويت - وزارة الإعلام - شوال ١٣٩٩هـ - أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٩م.

(٢٠) العقل في التراث الجمالي عن العرب. د. علي شلق - بيروت - دار المدى للطباعة والنشر - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٤م.

(٢١) الفن الإسلامي. د. محمد عبد العزيز مرزوق - دائرة المعارف الشعب (٣٧) - القاهرة - مؤسسة الشعب للنشر - ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

(٢٢) الفن والتوحيد. د. إسماعيل راجي الفاروقي - مجلة المسلم المعاصر - العدد (٢٤) - الكويت - دار البحوث العلمية - السنة السادسة - ذو القعدة - ذو الحجة ١٣٩٩هـ - محرم ١٤٠٠هـ - أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٠م.

(٢٣) فنون التصوير الإسلامي في مصر. د. حسن الباشا - القاهرة - دار النهضة العربية ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

(٢٤) الفنون الزخرفية الإسلامية في مصر قبل الفاطميين. د. محمد عبد العزيز مرزوق - القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

(٢٥) القيم الحضارية لرسالة الإسلام. د. محمد فتحي عثمان. الرياض - الدار السعودية للنشر - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

(٢٦) مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً. د.أسعد السحمراني - ط٢ - بيروت - دار النفائس للنشر والتوزيع ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٢٧) محمد إقبال وموقفه من وحدة الوجود. د. محمد السعيد جمال الدين. حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية - العدد الحادي عشر - الدوحة - جامعة قطر ١٤١٤ -هـ-١٩٩٣م.

(٢٨) مدخل إلى علم الجمال الإسلامي. عبد الفتاح رواس قلعجي - دمشق - دار قتيبة ١٤١١هـ-١٩٩١م.

(٢٩) مشكلة الثقافة. مالك بن نبي - ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين - دمشق - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

(٣٠) مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي. آمنة تشيكو - الجزائر - المؤسسة الوطنية للكتاب - ١٤١٠هـ ١٩٨٩م.

(٣١) مفهوم الفن والجمال عند مفكري وفلاسفة الإسلام. جميل عطية إبراهيم- مجلة آفاق عربية - العدد رقم (٤) السنة الثانية - ديسمبر (كانون الثاني) -١٩٧٦م.

(٣٢) منهج الفن الإسلامي. محمد قطب- الطبعة الرابعة - بيروت- دار الشروق- ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.

(٣٣) النبض والحيوية في الفلسفة الدينية لإقبال. د. محمد كمال جعفر- مقال مستل من كتاب (محمد إقبال - قصائد مختارة) - إعداد: د. خالد عباس أسدي - القاهرة - مكتبة مدبولي ١٤٠٥ -هـ-١٩٨٥م.

(٣٤) الوسطية العربية (مذهب وتطبيق). د. عبد الحميد إبراهيم - القاهرة- دار المعارف- ١٣٩٤هـ -١٩٧٤م.





قضية اختيار شريكة الحياة

من منظور فكر علم الاجتماع والمنهج الإسلامي

د. موسى شلال

جامعة الإمارات العربية المتحدة - العين

أهمية وخطورة اختيار شريكة الحياة:

الخيارات والاختيارات:

نواجه بالخيارات والاختيار بين الأشياء ملايين المرات في حياتنا، ونواجه في اليوم الواحد بعدد لا يحصى من الخيارات. ويبدأ الفرد عادة في اتخاذ خياراته منذ الوهلة الأولى التي يستيقظ فيها عند صباح كل يوم. وأول هذه الخيارات هو عندما نسأل أنفسنا ونحن ما زلنا على السرير متى ننهض من الفراش؟ وتدخل في هذا الخيار عوامل كثيرة ومختلفة هي التي تحدد في النهاية قرار القيام من على السرير، من ذلك عامل الزمان والمكان، وتكون تلك اللحظة هي بداية السعي اليومي، والذي يدخلنا في دوامة كبيرة من الخيارات والاختيارات حتى نضع رؤوسنا ثانية على مخدة الفراش في نهاية ذلك اليوم.

ومما لا شك فيه تداخل العديد من العوامل التي تؤثر بشكل مباشر في خياراتنا واختيارنا، ويعتبر الزمن من أكثر هذه العوامل أهمية على الإطلاق في أيامنا هذه، ويأتي بعد ذلك الكثير من العوامل المهمة الصحة والدين والعمر والتعليم والوضع الاجتماعي، وتبنى في كثير من الأحيان القرارات الشخصية على مثل هذه العوامل، وقد تكون بعض هذه القرارات من الخطورة بالمكان لتأثيرها المباشر والكامل على بقية أيام حياتنا. ويزداد أهمية وخطورة الاختيار للأشياء التي تلازم الشخص العمر كله، وقد نتفق على أن أقل القرارات أهمية وأقلها خطورة توجد في ذيل قائمة الخيارات وتكون أهم القرارات وأكثرها خطورة في القائمة، ومما لا شك فيه أن اختيار شريكة أو

شريك الحياة يأتي أول هذه القائمة. وتكمن الخطورة والأهمية هنا في الارتباط الوثيق بهذا الشريك. فآثار هذا الاختيار لهذا الشريك لا تمحى بأي شكل من الأشكال وتلازمنا حتى آخر أيامنا، حتى إذا لم تستمر هذه العلاقة وحُكم عليها بالانتهاء بسبب الطلاق أو الموت أو الانفصال. فيحرص المجتمع الإنساني وبشكل دقيق أن يفرق بين الأشخاص حسب تجاربهم حتى ولو كانت شخصية. ويشارك في ذلك المجتمعات الإنسانية كلها تقريباً باختلاف أنواعها الثقافية. فيوصف الفرد بحسب خياراته الشخصية التي اختارها مثلاً متزوج وغير متزوج. وتلازم هذه الصفات الأشخاص المعنيين حتى آخر أيامهم أو حتى بعد أن يغيروا ما بأنفسهم باختيار شريك آخر جديد، ويصف المجتمع الفرد الذي طلق بالمطلق أو المطلقة. ويصبح الشخص الذي فقد الشريك بالموت في نظر المجتمع أرملاً أو أرملة، ويظل ذلك الشخص الذي اختار الانفصال زوج أو زوجة في نظر المجتمع حتى اختيار شريك آخر.

وتظل آثار هذا الاختيار الأول عالقة بأصحابها حتى آخر أيام حياتهم، ليس فقط من حيث الصفات التي يحملونها بل أيضاً من حيث تحمل تبعات هذه العلاقة أيضاً. وتفرض هذه العلاقات تبعات مادية واجتماعية وروحية يجب على الشخص القيام بها وذلك حسب قوانين المجتمع المعين. وفي حالة عدم القيام بهذه التبعات فإن القانون يعاقب المخالفين بعقوبات كثيرة ومتعددة تصل إلى عزل الفرد من مجتمعه وحبسه في مؤسسات تعنى بإعادة تأهيله حتى يصبح مواطناً صالحاً في مجتمعه. نخلص من هذه المقدمة أن خيار الزواج واختيار الشريك يعد من أخطر القرارات التي يتخذها الفرد في حياته. وعلى ذلك يجب على الأفراد التأني والتفكير ملياً قبل الإقدام على هذه الخطوة المهمة والخطيرة في حياتهم. وفيما يلي سوف أستعرض أهم العوامل التي تزيد من فرص الاختيار وتلك التي تقلل من فرص الاختيار في قضية اختيار شريكة الحياة.

عوامل مهمة في عملية الاختيار لشريكة الحياة:

تتداخل عوامل كثيرة في اختيار شريكة الحياة. ولا يوجد مدخل مفرد يحدد كل عوامل الاختيار التي تدور في رؤوس الذين يقدمون على الزواج. وعندما نحلل هذه العوامل، نجد أنها تنقسم إلى قسمين رئيسين، يضم القسم الأول العوامل التي تزيد من فرص الاختيار، والعوامل التي تسهم بشكل كبير في التقليل من فرص الاختيار، ويشمل القسم الثاني العوامل التي تزيد من فرص الاختيار.

العوامل التي تقلل من فرص الاختيار:

تختلف عوامل اختيار شريكة الحياة باختلاف الأشخاص وبيئاتهم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وتفرض الثقافات والمجتمعات الإنسانية أنواعاً كثيرة ومتعددة من العوامل إما لتوسيع دائرة اختيار الزوجة أو لتقليل فرص الاختيار. ويتم ذلك لدوافع موضوعية لكل مجتمع إنساني حسب ثقافته وما تمليه عليه معتقداته، ويلتزم أفراد ذلك المجتمع بتلك العوامل دون تردد. فإذا أخذنا العوامل التي تقلل من فرص الاختيار، نجد أن هذه العوامل مفروضة على أفراد المجتمع في كثير من الأحيان، إن لم يكن في كل الأحيان، وقد لا يستطيع أفراد المجتمع السيطرة عليها،

فالشخص الذي يولد في أسرة غنية، مثلاً فقد حُكم عليه بخيارات معينة ومحددة في عملية اختيار شريكة الحياة ولا يستطيع الفكاك من ذلك إلا في حالات قليلة ونادرة، والشخص الذي يولد لأب مسلم وأم مسلمة قد يفرض عليه هذا الوضع اختيارات لا يستطيع السيطرة عليها وبالتالي تقلل من فرص خياراته، كما تفرض علينا الأسرة والقبيلة في مجتمعاتنا العربية أن نلتزم بتقاليد معينة موروثة من أجيال مضت تحتم علينا اختيار أشخاص معينين لبناء المؤسسة الزوجية، وقد لا نستطيع التخلي عن هذه التقاليد عند اختيار الشريك الآخر. الشيء الذي يحصر الفرد في نطاق محدد ومعروف مما يضطره إلى استبعاد شرائح أخرى من المجتمع عند الاختيار. وقد تعددت الأسباب التي تدفع بعض المجتمعات إلى فرض مثل هذا الحصر. فنجد أن بعض المجتمعات الشرقية المحافظة تود أن تحافظ على أصولها العرقية. وبالتالي فإنها لا تسمح لزيجات خارج العشيرة أو العائلة، وقد يكون السبب اقتصادياً حفاظاً على ثروة العائلة، ولذلك نجد الأسر تسعى جاهدة لمعرفة الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للشريك الآخر قبل قبول طلب الزواج. وقد يصل الحال أن يرفض الطلب إن كانت خصائص هذا الطالب لا تتوافق مع متطلبات العائلة. ولا يستطيع الأفراد في هذه الحالة تجاهل هذه الضوابط الاجتماعية التي تفرضها عليهم مجتمعاتهم، وقد يصل الأمر في مرات كثيرة إلى فرض عقوبات على الأفراد الذين لا ينصاعون إلى هذه الضوابط، وقد تصل العقوبة إلى عدم قبول الشريك الآخر الذي تم اختياره من خارج نطاق العائلة، وقد يعاني أطفالهم في المستقبل من أنواع من العزل الاجتماعي، يصل في بعض الحالات إلى حرمانهم من حق الجنسية. هذا بالإضافة إلى أن مثل هذا الاختيار من خارج البيئة الثقافية والاجتماعية يولد كثيراً من الصراعات داخل الأسرة الممتدة مما يضطر أحد الشريكين أن يتخذ بعض الحلول التي قد تكون ضد إرادته. كقرار الطلاق مثلاً. وقد يلجأ لعلاج الأمر سلباً وذلك بالبعد عن هذه البيئة الثقافية التي تفرض عليه قرارات معينة دون إرادته. وهذا بالطبع يعني الحرمان من دعم الأسرة الممتدة لفترة من الزمان قد تطول وقد تقصر. ودلت بعض الدراسات الاجتماعية في منطقة الخليج أن مثل هذه الزيجات بجانب أنها تضعف عملية التنشئة الاجتماعية، فإنها تأتي بأضرار كثيرة ومتعددة، مثل الأضرار النفسية والاجتماعية والتربوية التي تقع على الأطفال الذين يولدون لهذه الأسر. وتُعزى هذه الأضرار إلى الاختلاف الثقافي والاجتماعي الذي قد يسبب ضعفاً في لغتهم وفهمهم لثقافتهم المحلية مما يعرضهم إلى مواقف اجتماعية مضرة بهم. ودلت هذه الدراسات أيضاً أن هؤلاء الأطفال يتعرضون إلى مواقف استهزاء وتحقير من أقرانهم في المدارس والأماكن الاجتماعية العامة الأخرى.

ومن العوامل الأخرى التي تحد من خيارات الفرد. تلك التي يتسبب فيها الفرد نفسه دون أن تكون مفروضة عليه، يبحث الفرد في هذه الحالة عن شريك آخر يتحلى بالعديد من الصفات الشخصية العالية التي يتحلى بها هو نفسه، فيكون الفرد في هذه الحالة قد ضيق على نفسه فرص الاختيار. ويبحث الناس عادة عن أمثالهم من الشخصيات لاختيارهم شركاء لحياتهم، وقد تعاني هذه الفئة من الأفراد كثيراً في البحث عن التوأم الذي يماثلها اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وغير ذلك من الصفات الشخصية، وقد ينتهي الأمر بهذه الفئة

ألا تختار أبداً ويظلوا بدون زواج لآخر عمرهم، لأنهم يبحثون عن الشخصية المثالية غير الواقعية. تضاف لهذه العوامل التي تقلل من اختيار الزوجة عامل آخر، هو العامل الديني، نجد في تعاليم الأديان السماوية تحريماً لفئات معينة من الزواج، منها مثلاً تحريم الدين الإسلامي الزواج من المشركين أو المشركات. ﴿**ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن**﴾ (البقرة: ٢٢١). ويحد الدين المسيحي كذلك من فرص الاختيار عندما يحرم الزواج من أبناء وبنات العمومة الأقربين، وتقوم الأديان السماوية بهذا التحريم للفئات المعينة لحكمتها البالغة ولأسباب كثيرة ومتعددة تنصب أخيراً في صالح الأفراد جميعاً. بالإضافة إلى هذه العوامل التي تقلل من فرص الاختيار هناك أيضاً عوامل أخرى تتيح فرصاً أوسع لاختيار شريكة الحياة.

العوامل التي تزيد من فرص الاختيار:

تعدُّ العوامل التي تدفع الفرد إلى اختيار شريكة حياته من دائرة كبيرة من فرص الاختيار مهمة جداً. وقد تتغير هذه العوامل خلال رحلة عمر الأفراد. فصغار السن من الشباب تستهويهم صفات شخصية معينة قد تتعلق كثيرا بالرومانسية، وقد تختلف هذه الحالة عند بلوغ الثلاثين أو الأربعين، حيث يبحث الفرد عن صفات أخرى تتعلق كثيراً بالنضج والوعي. وتزيد هذه العوامل من فرص الاختيار لأنها ليست ذات قيود وضوابط ترتبط بضوابط اجتماعية معينة وبمنهج ديني معين أو بأسباب عرقية معينة. إلا أنها تدفع بالشخص إلى البحث عن شريكة حياة تتوافر فيها صفات مطلوبة لديه دون اعتبارات أخرى. وقد تتوسع أو تضيق دائرة هذه الصفات اعتمادا على ثقافة الشخص نفسه.

منظور الفكر الاجتماعي في قضية اختيار شريكة الحياة:

يتناول هذا القسم من الورقة بعض إسهامات فكر علم الاجتماع في قضية اختيار الزوجة. فقد اهتم علم الاجتماع بالأسرة كثيراً وأفرد لها مساحة مرموقة من فكره إيماناً بأن الأسرة من أهم مقومات المجتمع وقد اهتمت بها كل المجتمعات الإنسانية قاطبة بمختلف ثقافاتها، ويجب أن نضع في الاعتبار أنه لا يوجد إجماع على نظرية بعينها لها القدرة التامة في تفسير قضية اختيار شريكة الحياة. فقضية اختيار شريكة الحياة قديمة قدم المجتمعات الإنسانية. فقد شغلت كل المجتمعات الإنسانية تقريباً باختلاف بيئاتها وثقافاتها أسهاما منها في تحديد وتنظيم علاقات الأفراد والجماعات وبناء مؤسساتها الاجتماعية. ولذلك فقد تنوع الفكر الاجتماعي وتباينت آراؤه مرات واتحدت مرات أخرى في تحديد أساسيات اختيار شريكة الحياة. وسوف نستعرض هنا بعض أهم ما جاء من نظريات الاجتماعية حول هذا الموضوع الهام. نختار من هذه النظريات نظرية الموازنة أو التوازن (Balance Theory)، ومن أشهر العلماء الذين ارتبطت بهم هذه النظرية (Fritz Heider)[٢]، وتقول هذه النظرية إنه عندما يختار الفرد شريكة حياة تشاركه معتقداته وقيمه وأفكاره ومشاعره، فإن الغالب أن ينتج من ذلك علاقة زوجيةً تقل فيها التوترات الزوجية. وقد يستمتع فيها الطرفان بحياة زوجية أكثر سعادة من غيرهم بسبب توازن وتوافق هذه العوامل بين الشخصيتين. وقد أثبتت البحوث الاجتماعية في هذا المجال أن السمات التي يتشارك فيه الطرفان تؤدي إلى علاقات زوجية

طيبة وطويلة الأمد، وقد شملت هذه السمات العمر والتعليم والوضع الاقتصادي والاجتماعي والجنس والدين. وتؤكد هذه الدراسات أيضاً أن انجذاب شخص لآخر يكمن في سلوك وسمات الأفراد الآخرين الذين يختارونهم. وان كانت هذه السلوكيات والسمات قد تتحدد من خلال مستويات داخلية للعقل الباطني للأشخاص أنفسهم.

يلاحظ أن فكر هذه النظرية يعتمد على أن الباحث عن شريكة الحياة يبحث عن شريك مماثل له تماماً في كل الصفات والسمات الشخصية، أي البحث عن الشريك المثالي. وقد يصعب في حالات كثيرة وجود مثل هذا التماثل الشخصي من شريك الحياة. كما أن هذه النظرية لا توجد بدائل أخرى يمكن أن تساعد في العثور على شريكة الحياة.

النظرية الثانية هي نظرية التفاعل الرمزي (Symbolic Interaction Theory)، وأهم ما تمتاز به نظرية التفاعل الرمزي الاعتقاد بأن الناس تسعى للحصول على رموز معينة (مثل الكلمات والمعاني الإيحاءات والأشياء) التي تتوافق بما في عقولنا مع معان واستخدامات هذه الرموز حتى نستطيع فهم بيئتنا وفهم من حولنا بما في ذلك أنفسنا. وحسب ما جاء في هذه النظرية فأننا نتعلم كيف نفعل ونتفاعل ونتكيف باستخدامنا لهذه الرموز. وتكون هذه الرموز عادة جزءاً من البيئة التي وجدنا فيها، فقد تمت تنشئتنا جميعاً على فهم وتقبل الزخم الهائل من الرموز التي يجب استخدامها في حياتنا اليومية. وقد استخدمت نظرية التفاعل الرمزي بكثرة في تفسير كيفية اختيار شريكة الحياة، وذلك من خلال تعلمنا لتقييم حالة من نود اختيارها شريكة لحياتنا من خلال هذه الرموز. وتعتقد هذه النظرية أن هذه الرموز هي التي تساعدنا في تحديد وتصنيف المعلومات المطلوبة، ومن ثم يتم الاختيار لشريكة الحياة حسب ما نعطيه نحن من معان لسلوكياتنا الشخصية حول حياة الآخرين. ويلاحظ على هذه النظرية كذلك أنها لا تقدم مساعدات وحلولاً مباشرة للأشخاص الذين يبحثون عن شريكة الحياة. بل تركتهم يجمعون هذه الرموز وتحليلها ومن ثم القيام بعملية اختيار شريكة الحياة.

النظرية الثالثة هي نظرية التبادل (Exchange Theory)، والتي تعتبر من أكثر النظريات شعبية في تفسير أسباب عوامل الاختيار لشريك الحياة. تركز هذه النظرية بشكل أساسي على مسألة الربح والخسارة في التفاعل بين الأفراد والجماعات. ويفسر بيتر بلاو (Peter Blau)، أحد مشاهير علماء هذه النظرية، عملية التبادل بأنها تلك الأفعال التطوعية التي يقوم بها الأفراد ويكون دافعهم لذلك توقعاتهم للمردود الربحي الذي سوف يجنوه من الآخرين الذين يتفاعلون معهم. وتعتقد النظرية أن البشر في مجتمعاتهم يعملون على زيادة الربح ونقصان الخسارة في سلوكهم العام. وقد حددت النظرية أهم العوامل التي تكون مرغوبة لدى الزوج من زوجته. مثل: المال والموهبة والحكمة والمشاعر الرقيقة. وتعتبر هذه النظرية أن كلاً من الزوج والزوجة شريكان في مشروع استثماري واحد هو «الزواج». فيدخل الزوج هذه الشراكة وهو يقصد الربح. ورأس ماله ما يملكه من خصائص شخصية ذات قيمة اجتماعية عالية. مثل المستوى التعليمي والوضع الاقتصادي والوضع الاجتماعي إلى آخر ذلك من الخصائص الجاذبة للطرف الآخر. ويتوقع الزوج بالمقابل من شريكة حياة المستقبل خصائص تتماثل مع خصائصه أو تزيد عنها ولكن لا تقل عن خصائصه بأية حال. فإن كان الرجل من أصول

معينة ذات وضع اجتماعي مميز، فإنه يبحث عن تلك المرأة التي تماثله هذا الوضع الاجتماعي أو أن تكون في مكانة اجتماعية أعلى. وإن كان يحمل شهادات تعليمية عالية فإن توقعاته من زوجة المستقبل أن تأتي بشهادات مثلها أو تعلوها. وكذلك الحال إن كان الرجل قد ورث ثروة كبيرة فإنه يتوقع من شريكة حياته أن تكون ذات مال وفير كذلك. وهكذا الحال في بقية الصفات والخصائص الأخرى. ويعتبر هذا الوضع أيضاً نوعاً من الاستثمار في مشروع الزواج الذي يجني منه الزوج أرباحاً. وبالتالي فإن نجاح الزواج يتوقف على قيمة مدخلات الزوج وقيمة مدخلات الزوجة. فكلما كانت القيم عالية، كلما زادت فرص نجاح الزواج واستمراريته. والعكس هو صحيح كذلك. وقد انتقدت هذه النظرية من قبل الآخرين لبساطتها. لأن خيارات الناس في المجتمع لا تشرط بالعائد المادي الذي يجنونه من علاقاتهم مع الآخرين في مجمعاتهم، فهناك كثير من العوامل الأخرى الكامنة في نفوسنا والتي يتعامل الناس مع بعضهم دون الانتظار لربح مادي يجنونه. كما أن هذه النظرية لا تترك خيارات أخرى للبحث عن شريكة الحياة غير الربح المادي المتوقع.

المنهج الإسلامي في قضية شريكة الحياة:

ينبع المنهج الإسلامي من مصدرين أساسيين، الأول من القرآن الكريم والمصدر الثاني من السنة النبوية، وقد تناول القرآن الكريم قضية اختيار شريكة الحياة وحاول تهيئة الشباب إلى ذلك، كما تناولها الرسول المصطفى صلوات الله وسلامه عليه كثيراً بصورة مباشرة وحدد عوامل بعينها لاختيار شريكة الحياة. وذلك لأن المصدرين يؤكدان أن الأسرة في الإسلام هي اللبنة الأولى في البناء الاجتماعي الكبير للأمة، والآن نتناول المصدر الأول للمنهج الإسلامي.

أولاً: القرآن الكريم:

فقد شجع الله سبحانه وتعالى الراغبين في الزواج وطمأنهم وشجعهم على الزواج حتى وإن كانوا فقراء، ووعدهم بأنه سوف يغنيهم من فضله: **﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾** (النور:٣٢). ويؤكد المصطفى ﷺ وعد ربه للشباب في هذه الآية بالغنى بعد الزواج في قوله: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ **(ثَلَاثَةٌ حَقٌّ عَلَى اللَّهِ عَوْنُهُمْ النَّاكِحُ يُرِيدُ الْعَفَافَ وَالْمُكَاتَبُ يُرِيدُ الْأَدَاءَ وَالْغَازِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ)**[٤]. ويزيد التأكيد عليه قول سيدنا أبو بكر الصديق الذي قال: **(أَطِيعُوا اللَّهَ فِيمَا أَمَرَكُمْ بِهِ مِنْ النِّكَاحِ يُنْجِزْ لَكُمْ مَا وَعَدَكُمْ مِنْ الْغِنَى قَالَ تَعَالَى: ﴿إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾)**[٥]. ويذكر المنهج الإسلامي الشباب غير المتزوج أن يعلموا أن أرزاقهم ليست بيد أحد، وأن رزقهم على الله وحده كما في قوله تعالى: **﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾** (الذاريات:٢٢)[٦]. وهذا يتطلب من الرجل الذي ينوي الزواج أن يتحلى بدرجة عالية من الإيمان تجعله يقدم على الزواج بالرغم من عدم توفر كل احتياجاته المادية. ويدفعه في ذلك درجة الإيمان العالية التي تجعله يعتمد على ما قاله خالقه وقاسم رزقه المادي، كما ورد في القرآن الكريم كذلك **﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾** (هود:٦)[٧]، وهذه الآية تجعل من المؤمنين أكثر قبولاً بمسألة الغنى بعد الزواج، لأن نص الآية يعد المؤمنين بأنه سيكون هناك رزقين للأسرة المكونة من شخصين (دابتين) الزوج

والزوجة. ويعتبر الطفل الذي يكون نتيجة ذلك الزواج دابة ثالثة وهذا يعني أن هناك ثلاثة أرزاق في الأسرة بعد ولادة الطفل الأول، ويزيد الرزق ويصبح أربعة أرزاق بولادة الطفل الثاني، وهكذا، وعليه فإن الرجل أغنى وهو متزوج وبأطفاله حسبما جاء في منطوق الآية الكريمة السابق ذكرها. فيدفعه إيمانه القوي إلى الزواج وإنجاب الأطفال دون أن يخشى الفاقة، انتظارا لوعد خالقه الذي قال في محكم تنزيله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾، (آل عمران: ٥٠).

ثانياً الأحاديث: وقد عالج المنهج الإسلامي قضية اختيار الزوجة أيضاً في أحاديث المصطفى ﷺ، فقد تناولت بعض أحاديثه هذه المسألة الحساسة والمهمة لدى قطاع كبير من الشباب المقدمين على الزواج، وسوف نستعرض فيما يلي ثلاثة من هذه الأحاديث: يقول الحديث الأول: جاء في صحيح البخاري: **تنكح المرأة لأربع، لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك**[٥]، يحدد هذا الحديث صراحة أهم العوامل التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار عند اختيار شريكة الحياة. فجمال المرأة يعتبر من العوامل الشخصية المهمة في الاختيار لقوته الجاذبة في اختيار الشريكة وأيضاً يقوي من مشاعر الزوج بعد الزواج نحو زوجته وبالتالي يزيد من احتمالات نجاح الزواج واستمراريته، كما أن عامل المال عامل هام في جذب الرجل نحو المرأة، كما أنه يقوي وضع الأسرة بتأمين مستلزماتها المادية الضرورية وغيرها في المستقبل وبالتالي يجعلها أكثر استقراراً، أما عامل الدين فهو يعني أن تكون المرأة متدينة، وهذا العامل أكثر أهمية من بقية العوامل السابقة؛ وذلك لأن المرأة ذات الدين يعني أنها تخشى الله وتتقيه كثيراً، وهذا ما يؤهلها إلى أن تكون أكثر حرصاً على استمرارية أسرتها وإسعادها من غيرها من النساء. فتقوى الله تعين الزوجة على تحمل الكثير من عنت الحياة الزوجية ويجعلها أكثر صبراً على زوجها وأبنائها. وهذا من شأنه أيضاً أن يجعل من الأسرة أكثر تماسكاً واستقراراً وقدرة على تربية الأبناء تربية صالحة فتنتفع بهم الأمة كلها. وبالتالي فإن عامل الدين أهم من العوامل الأخرى لأنه يعتبر زينة تزيد من جمال المرأة. وكذلك يكون عامل الدين قد شمل كل العوامل الأخرى المطلوبة من شريكة الحياة. ويذكر الحديث الثاني أن رجلاً **جاء إلى النبي ﷺ فقال إني أصبت امرأة ذات حسب وجمال وإنها لا تلد أفأتزوجها؟ قال لا، ثم أتاه الثانية فنهاه، ثم أتاه الثالثة فقال تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم**»[٦]، يركز هذا الحديث على أحد أساسيات المنهج الإسلامي ألا وهي قضية الأمة الإسلامية. ويعتبر كثرة العدد من مقومات قوتها وعزتها بالإضافة إلى العوامل المهمة الأخرى. يدعو هذا الحديث المقبلين على الزواج أن يختاروا المرأة الودود. وتتميز المرأة الودود بالخلق الحسن والمعاملة الطيبة التي تؤهلها لكي تكون عوناً لزوجها في تكوين الأسرة المتماسكة التي يسودها الود والمودة. وتقوي هذه الصفات وحدة الأسرة وبالتالي تقوي من احتمالات استمراريتها وتخطي العقبات التي تتصدى لها. ويضيف الحديث الثاني صفة الولادة عند اختيار شريكة الحياة، وللولادة الأهمية على ثلاثة مستويات. المستوى الشخصي والأسري وعلى مستوى الأمة. يقول تعالى في ذلك: ﴿**الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ (الكهف: ٤٦). وبالتالي فإن كثرة الأبناء زينة لوالدهم ولوالدتهم في الحياة الدنيا. وكثرة الأبناء من العوامل الضرورية في تأمين الموارد المالية للأسرة. إضافة

إلى أن كثرتهم تؤمن تماسك الأسرة وعدم انشطارها بسبب الطلاق مثلاً، وكثرة الأبناء تعد مطلباً من مطالب الرسول الكريم ﷺ تسليماً كثيراً، لزيادة أفراد الأمة لحمايتها في الدنيا وأن تجعله يتباهى بكثرتها بين الأمم الأخرى في يوم القيامة.

وقد جاء في شرح سنن أبي داوود لهذا الحديث:

«الودود هي التي تحب زوجها، والولود هي التي تكثر ولادتها، وقيد بهذين لأن الولود إذا لم تكن ودودا لم يرغب الزوج فيها، والودود إذا لم تكن ولودا لم يحصل المطلوب وهو تكثير الأمة بكثرة التوالد» [١].

وجاء في الحديث الثالث، عن جابر رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: (**عليكم بالأبكار، فإنهن أنتق أرحاما، وأعذب أفواها، وأقل خبا، وأرضى باليسير**) [٢]. ويحث هذا الحديث على اختيار الزوجة البكر التي لم يسبق لها الزواج قبل ذلك، وهذه صفة أخرى شاملة تجمع في طياتها صفات متعددة، مثل (صفة الولود التي ورد ذكرها في الحديث السابق، وأيضا صفة الزوجة ذات الأخلاق الفاضلة، فالمرأة هنا لطيفة في تعاملها لا تثير المشاكل لزوجها، عذبة الكلام فتكون مصدراً لطاقة دائمة تشحن بها الزوج لتهون عليه ما يلاقية من عنت خارج المنزل في سعيه لتوفير لوازم الأسرة المادية، يضاف إلى ذلك كله ما تمتاز به الزوجة البكر بالقناعة والرضي بما يجود به زوجها حسب وضعه المادي، وبذلك تجنب الزوج من الوقوع في مشاكل مالية تعكر صفوه وتهدد تماسك الأسرة وتجنبه كثيراً من المشاكل التي قد تسببها الزوجة الشرسة الشرهة التي لا ترضى بما قسمه الله للأسرة.

مقارنة بين المنظور السوسيولوجي والمنهج الإسلامي

سوف نستعرض في هذا الجزء من هذه الدراسة كلاً من المنظور السوسيولوجي في تفسيراته لقضية اختيار شريكة الحياة، وأيضاً منهج الدين الإسلامي في محاولة لمعرفة أي من المنظورين أكثر قدرة في تفسير قضية اختيار شريكة الحياة وأيهما أكثر قبولاً لدي الباحثين عن زوجة المستقبل.

يلاحظ من استعراض كل من المنظور السوسيولوجي والمنهج الإسلامي أن كلاهما يهتم كثيراً بتكوين الأسرة، ولذلك يؤكدان أهمية الخطوات الأولى التي تسبق تكوينها، أي اختيار شريكة الحياة، ولا خلاف بين المنظور السوسيولوجي والمنهج الإسلامي في ذلك، كذلك يلتقي كل منهما في أهمية الاختيار والأسس التي يقوم عليها هذا الاختيار، وسعى كل منهما أيضاً في تفسير العوامل المهمة والمختلفة التي يجب مراعاتها عند الاختيار.

ولكن يختلف المنظور السوسيولوجي عن المنهج الإسلامي في أشياء عدة، منها أن الفكر السوسيلوجي ومن خلال ما طرح من نظريات يصف الحالات التي نتجت عن بحوث ميدانية على مبحوثين في المجتمعات الغربية ومن قبل مفكرين غربيين، وبالتالي عكست اتجاهات تلك المجموعات الإنسانية التي جرى بحثها ومن ثم وضعها في شكل نظريات وتعميميها على جميع المجتمعات الإنسانية، وقد لا تتفق هذه النظريات ولا تنطبق على مجموعات بشرية أخرى في بيئات ثقافية مختلفة عن تلك الثقافات التي توجد في المجتمع الغربي، ولكن المنهج الإسلامي عكس ذلك، لأن المنهج الإسلامي قد صدر من مصدريه الأساسيين، أولوهما القرآن الكريم، والقرآن كلام الله وخالق البشر جميعاً سواء أكانوا في مجتمعات

غربية أم غير غربية وسواء أكانت في الزمان الغابر أم في مستقبل الأيام، أيضاً يصدر المنهج الإسلامي من المصدر الثاني وهو النبي محمد ﷺ الذي الذي قال عنه ربه «**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى**» (النجم:٢)[illegible] وهو رسول الله إلى كل البشر دون إستثناء، وإن كانت النظريات السوسيولوجي قد بنيت على أبحاث على مجموعات مختارة من البشر في بقعة معينة من العالم، فإن المنهج الإسلامي قد صدر من خالق كل البشر في كل بقاع العالم دون استثناء، يضاف إلى ذلك أن خالق البشر ورسوله المبعوث رحمة للعالمين أدرى بحاجة البشر من أنفسهم.

كما يختلف المنهج الإسلامي عن المنظور السوسيولوجي في أنه يضع خيارات لتسهيل عملية اختيار شريكة الحياة، ولكنه في نفس الوقت يحدد أفضل هذه الخيارات، أما المنظور السوسيولوجي فإنه يضع أطراً عامة دون تحديد لأولويات تساعد الشباب في الاختيار، فقد حدد المنهج الإسلامي أن ذات الدين هي الأفضل من بين النساء، وأضاف إلى ذلك المرأة الودود والمرأة الولود والفتاة البكر، وتتميز هذه الصفات بأنها باقية ومستمرة كل فترات العمر لا يغيرها الزمان كثيراً، وحتى إن فعل فالتغيير غالباً سيكون إلى الأفضل، ووضع في نفس الوقت خيارات أخرى للشباب إن أرادوا المال أو الجمال أو غير ذلك من الأوصاف التي يمكن أن تتغير مع الزمن ومع مراحل العمر المختلفة.

وأخيراً فإن المنهج الإسلامي ينظر إلى الأسرة على أنها أهم المؤسسات الاجتماعية على الإطلاق، ولذلك قد عني كثيراً بعلاقات الأفراد داخل الأسرة، بين الأطفال والأم والأب ووضع الضوابط الكثيرة والمتعددة حتى تستطيع الأسرة القيام بوظيفتها الأهم ألا وهي وظيفة الإنجاب وتنشئة الأطفال تنشئة دينية فاضلة. ولذلك فإن المنهج الإسلامي يختار طرفي هذه المؤسسة الاجتماعية المهمة (الأب والأم) اختياراً سليماً وجعل بينهم مودة ورحمة، يقول سبحانه وتعالى: ﴿ومن آياته أن **خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون**﴾ (الروم:٢١)[illegible].

أما المنظور في السوسيولوجي فإن كلاً من طرفي الأسرة (الأب والأم) يسعى للربح من المؤسسة الزوجية فيكون أساس هذه المؤسسة هشاً لا يصمد كثيراً في مواجهة ما تقابله من عنت الحياة ومشاكلها، ولذلك نجد النظريات الاجتماعية مثل نظرية التبادل (Exchange Theory) تعتمد أساساً على افتراض بسيط ألا وهو أن الإنسان لا يسعى إلى تكوين أي علاقة اجتماعية ما إلا إذا اعتقد أن الربح الذي سيجنيه من هذه العلاقة يفوق خسارته منها، وقد نجد من النظريات الغربية التي لا تؤمن بمثل هذه الافتراضات، وتنقد نظرية العدالة والمساواة (Equity)[illegible] مثلاً، بالرغم من اعتقادها بأهمية صفات كل من الطرفين تنتقد هذه الافتراضات وتقول: إنه ليس بالضرورة أن تتماثل القيم المادية المتبادلة بين الزوج والزوجة. وبالتالي فإن هذه النظرية تعتبر القيم الشخصية هي التي تعتبر ربحاً وليس القيم المادية، وتعتقد هذه النظرية أيضاً أن الثروة والغنى مثلاً، ليسا من مكونات الربح وبالتالي ليسا من الأشياء المهمة التي ينظر إليها الزوج عند الاختيار.

كما تنقد النظرية العملية (Process Theory)[illegible] هذه الافتراضات، إذ تعتقد بأن قرار اختيار شريكة الحياة يتم من مجموعة من العوامل الاجتماعية والسيكولوجية وليس من خلال وجهة نظر واحدة فقط، ولذلك فإن هذه النظرية تنادي بضرورة

تناول قضية اختيار شريكة الحياة من عدة وجهات نظر. وتعتمد المجتمعات الغربية أساساً في تكوين الأسرة على مسألة الحب بين الطرفين، فأساس الزواج أن يكون مبنياً على حب سابق بين الرجل والمرأة. وقد يعيش كلاهما تحت سقف واحد دون عقد الزواج ليحددوا إذا كان هناك حباً بينهم، وتسمى هذه العلاقة (Cohabitation)، فإن لم يوجد الحب بعد سنوات التجربة يذهب كل منهما في سبيله باحثاً عن شريك آخر يعيش معه مرة أخرى ليتأكد من قوة حبه للطرف الآخر. وقد يستمر هذا الحال دون الوصول إلى نهاية، وحتى وجود الحب المفقود! ومن ثم يمكن إثارة السؤال: ما الضمان لقيام مثل هذه المؤسسة الزوجية؟ وعلى أي أساس تقوم؟ ويعتبر الكثيرون في الغرب أن هذا النوع من العلاقات يعد انحرافاً.

وقد أرشد الله سبحانه وتعالى (وهو الأعلم بمن خلق) عباده أولئك الذين يودون الزواج ولكن لا يستطيعون ذلك لأسباب مختلفة إلى التحصن بالعفاف حتى يتيسر لهم الزواج: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ **الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ**﴾ (النور: ٣٣). فالصبر هنا ضرورة، يجب أن يتذرع به المسلم حتى لا يقع في علاقات آثمة. وقد جاء في السنة أيضاً: «يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء».

النقاش والخاتمة

اعتمادا على مقابلات شخصية أجريتها مع الشباب غير المتزوجين خلال سنوات طويلة تزيد عن العشر، وجدت أن الشباب المقدمين على الزواج يواجهون بمشكلتين مهمتين، المشكلة الأولى هي اختيار شريكة الحياة والثانية تكاليف الزواج العالية. أعتقد أن هاتين القضيتين هما أساس التردد في اتخاذ قرار الزواج بين الشباب. وكما نعلم نحن في مجتمع لا يقبل منا أن نعيش فيه دون زواج بعد أن نصل مرحلة معينة من العمر. ويدفعنا المجتمع بكل مؤسساته ومجموعاته وأفراده إلى الزواج دفعاً لا راحة فيه. ويحس الشخص الذي وصل مرحلة معينة من العمر ولم يتزوج بمعاناة هذا الدفع الاجتماعي له. ونعلم جميعاً أيضاً بتلك النقلة الاجتماعية الهائلة والكبيرة التي ينتقل إليها الرجل بعد الزواج مباشرة ومعاملة المجتمع له بكثير من الاحترام والتقدير والمسؤولية، هذه المعاملة التي لا يجدها من هو في سنه ولم يتزوج بعد. ويفرق المجتمع بين مكانة المتزوج الاجتماعية وبين المكانة الاجتماعية لغير المتزوج، فمكانة المتزوج الاجتماعية تأتي أولاً وتحظى بكثير من التقدير من مؤسسات المجتمع وأفراده. ويضع هذا التصرف المجتمعي المترددين في الزواج تحت ضغط اجتماعي كبير. ويزيد هذا بالطبع في معاناة هؤلاء الشباب. فهم يعون تماماً بأن المجتمع يريد منهم الزواج، ويحسون في الوقت نفسه أن ذات المجتمع يضع الصعاب والعراقيل التي تقف حجر عثرة في إتمام نصف دينهم.

وتأتي قضية اختيار الزوجة كمعضلة أولى يساهم المجتمع فيها بدور كبير، فمجالات معرفة الجنسين محدودة للغاية وتكاد أن تنعدم في أحيان كثيرة. وقد لا يجد هؤلاء الشباب الفرص التي تسمح لهم بإجراء عملية الاختيار. وندري أن مجتمعاتنا المعاصرة قد جرى فيها شيء من التحول جعل هذا التواصل ممكناً بصورة وبأخرى، ولكن في معظم الأوقات يكون بطرق قد تكون غير مقبولة من المجتمع، وهذا بدوره يشكل معضلة أخرى للشباب، لأنه يولد نوعاً من الصراع النفسي

للشباب. يسبب هذا الشعور الداخلي إحساس الشباب بحاجتهم للتواصل مع الطرف الآخر ولكن ذلك يعني أن يجنحوا عن قيم مجتمعهم لممارسة قيم لم تشرعها لهم معتقداتهم.

والمعضلة الثانية التي يواجهها الشباب غير المتزوج هي تكلفة الزواج العالية، وقد ظهرت هذه المعضلة في مجتمعاتنا المعاصرة، التي برعت في أن ترعب الشباب بمتطلبات زواج باهظة لا يستطيع الكثيرون الإيفاء بها. ويُعد المجتمع مسئولاً عن هذه المسألة التي أصبحت واحدة من أكبر قضايا الأسرة الاجتماعية. ويتحمل المجتمع بمؤسساته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أيضاً مسؤولية تفاقم هذه القضية وعدم القدرة على كبح جماحها.

وقد أدت هاتان المعضلتان وغيرها إلى أن الغالبية العظمى من هؤلاء الشباب يقفون مكتوفي الأيدي حيالها. وقد نجح الكثيرون في إقناع ذويهم والمجتمع الكبير بأنهم لم يزالوا في البحث عن شريكة الحياة، وآخرون تعذروا بتكاليف الزواج الباهظة، وأنهم ما زالوا يكونون أنفسهم مادياً حتى يستطيعوا الإيفاء بمتطلبات الزواج الباهظة، وكلها أسباب مقنعة للجميع، وقد وضعت هذه الحالة الشباب في وضع يائس، فمنهم من أصبح سالباً ورضي بوضعه دون العمل على البحث عن حلول، متخذاً من ذلك ستراً يستترون به هروباً من اتخاذ قرار الزواج ومسؤولياته بالرغم من المعاناة التي يعيشونها، وقد هرب البعض إلى مقاعد الدراسة في المعاهد والجامعات يشغلون وقتهم ويخلقون مبررات وأعذار للهروب من تحمل تبعات قرار الزواج، وفضلت شريحة أخرى الهروب من هذا الأسر والبحث عن شريكة لحياته خارج نطاق مجتمعه حلاً لهذه المعضلات التي تواجهها.

يقول واقع الأمر وبالرغم مما سبق ذكره أن المجتمع وحده ليس مسؤولاً عن هذا الإحجام عن الزواج، ونعتقد استنادا على البحث الشخصي أن الكثير من الشباب يتمنون الزواج فقط ولكن دون الإقدام الحقيقي والأخذ بالأسباب لمعالجة هذه القضية، فيقضي الكثيرون الوقت في إقناع من حوله بأنه ببساطة لا يستطيع الزواج لوجود هذه المعضلات التي تم استعراضها، ولكنه لم يتحرك حقيقة لاختبار هذه المعضلات ومعرفة ما إذا كانت حقيقة غير قابلة للحل أم لا. وهناك من هو في وضع يمكنه من اختيار شريكة الحياة وله المقدرة لمقابلة تكاليف الزواج إلا أنه استمرأ حالة عدم الزواج استمتاعاً بعزوبيته وعذاباتها وهروباً من المسؤولية. ويمكن أن نعزي ذلك أيضاً إلى أن الكثيرين من الشباب في غفلة عن هذا الأمر لعدم وجود من يرشدهم ويحثهم ويهون عليهم خطورة قرار الزواج. وهذا يتطلب منا جميعاً افرادا ومؤسسات تربوية تقديم التوجيه والإرشاد لهؤلاء الشباب من المقربين إليهم، وحثهم بأن الوقت قد حان لكي يتخذوا هذا القرار الذي تجاهلوه طويلاً.

وتوجد بعض مجتمعاتنا التي أحست بوجود معضلة في عملية اختيار شريكة الحياة حاولت أن تجد حلولاً بديلة وذلك بالقيام بترشيح عدد من المرشحات من داخل الأسرة الممتدة أو خارجها، بالرغم من وجود من يقف معارضاً ورافضاً لهذا الحل التقليدي غير المرضي لكثير من الشباب الذين يعيشون في مجتمعاتنا الانتقالية اليوم. وقد يعتبر هذا الأسلوب نوعاً من توسيع دائرة الخيارات لهؤلاء الشباب الذين يفتقدون الفرص المناسبة

للاختيار. ونحن لا ننادي بممارسة نفس الطريقة التقليدية القديمة. ولكن يجب أن نعمل على تسهيل المسألة عليهم واضعين في الاعتبار ظروف العصر الحالية وما يتعرض إليه شبابنا من تغيرات سريعة بسبب التقدم التكنولوجي الهائل الذي قذف بأنواع مختلفة من الثقافات تجعل شبابنا في حالة صراع نفسي دائم بين موروثاتهم وبين ما يعيشونه من واقع ثقافي قد تلوث بزخم هائل من الثقافات الوافدة.

وحلا لمعضلة تكاليف الزواج فقد سعت بعض مجتمعاتنا المحافظة إلى حلها بسن بعض القوانين وإنشاء مؤسسات بعينها لتقديم المساعدات المادية والعينية والنفسية للتقليل من نفقات الزواج الباهظة. كما تقوم بعض مجتمعاتنا التي شغلتها هذه القضية بإعداد حفلات الزواج الواحد لمجموعات كبيرة من الشباب تحسب بالمئات في أحيان كثيرة، وبدون تكلفة مادية منهم. وبذلك تكون هذه المجتمعات قد أسهمت بشكل مباشر وعملي في حل إشكالية القضية الاقتصادية التي تحول دون إقدام الشباب على الزواج، في الحفاظ على قيم المجتمع ومعتقداته الدينية.

وهمسة أخيرة للشباب المتردد في اختيار شريكة الحياة لا بد من السعي والأخذ بالأسباب أولاً، وسوف يكتشفون وقتها أنهم قد أهدروا أحلى سنين حياتهم التي يمكن أن يتمتعوا بها كمتزوجين، وسوف يعلمون كذلك أن ترددهم لم يكن له أساس من الصحة، وأهم من ذلك أنهم سوف يجدون المجتمع بكل مؤسساته في انتظار كلمتهم الأولى ليحقق لهم وعوده الكثيرة بالمساعدة وفوق كل هذه الوعود سيجنون ثمار الوعد الذي أطلقه الله في محكم تنزيله بإغناء الفقراء الذين يعزمون على الزواج. ■

●●●

الحواشي

١ عباس أحمد. ١٩٩٣. المشكلات الأسرية والتنشئة الاجتماعية في مجتمع الإمارات. جمعية الاجتماعيين - الشارقة. الطبعة الأولى، ص ١٠٣.

٢ محمد المطوع وآخرون. ٢٠٠٤. المشكلات الاجتماعية في مجتمع الإمارات. جامعة الإمارات العربية المتحدة العين، الطبعة الثانية.

٣ http://en.wikipedia.org/wiki/Lutz_Heuler

٤ رواه النسائي في السنن ٦/ ٦١، والترمذي في السنن ٤/ ١٨٤.
http://quran.al-islam.com/arb

٥ http://hadith.al-islam.com

٦ http://quran.al-islam.com/arb

٧ Ibd

٨ صحيح البخاري، محمد اسماعيل البخاري. الجزء الخامس، الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ١٩٩٢.

٩- سنن أبي داود ١/ ٦٢٥.

١٠- http://hadith.al-islam.com/Display/Display.asp?Doc=4&Rec=2443

١١ http://hadith.al-islam.com

١٢ http://quran.al-islam.com/arb

١٣- http://quran.al-islam.com/arb

١٤- Lasswell and Lasswell, 1982, Marriage and The Family. D.C. Heath and Company. Canada.

١٥- Ibd

١٦- Ibd

١٧- John J. Macionis, 1987. Sociology, Prentice-Hall, New Jersey, USA.

١٨- http://al-islam.com

١٩- (صحيح البخاري-٥/٤٣٨) محمد إسماعيل البخاري، الجزء الخامس، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٩٢.

المصادر والمراجع:

١- القرآن الكريم

٢- المشكلات الأسرية والتنشئة الاجتماعية في مجتمع الإمارات لعباس أحمد، ١٩٩٣م، جمعية الاجتماعيين - الشارقة، الطبعة الأولى، ص ١٠٣.

٣- صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، الطبعة الأولى- دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ١٩٩٢.

٤- المشكلات الاجتماعية في مجتمع الإمارات، لمحمد المطوع وآخرون، ٢٠٠٤م، جامعة الإمارات العربية المتحدة العين، الطبعة الثانية.

٥- (تم الإطلاع علي الموقع في ٢٠٠٦/١/٥)

٦- http://quran.al-islam.com/arb/
http://en.wikipedia.org/wiki/Fritz_Heide (at 6 May, 2007)
(تم إطلاع الموقع في)

٧- John J. Macionis, 1987. Sociology. Prentice-Hall. New Jersey. USA.

٨- Lasswell and Lasswell, 1982. Marriage and The Family, D.C. Heath and Company, Canada

٩- Blau, Peter, 1964. Exchange and Power in Social Life. New York:

١٠- (تم الإطلاع علي الموقع في ٢٠٠٦/١/٧)
http://www.islamicity.com/QuranSearch/.

١١- (تم الإطلاع علي الموقع في ٢٠٠٦/١/٩)
http://www.islamweb.net

١٢- Blau, Peter, 1964. Exchange and Power in Social Life. New York:

١٣- John Wilson, 1983. Social Theory. Prentice-Hall. New Jersey

١٤- (تم الإطلاع علي الموقع في ٢٠٠٦/١/٥) / arb /
http://hadith.al-islam.com

١٥- (تم الإطلاع علي الموقع في ٢٠٠٦/١/٧)
http://quran.al-islam.com/arb/



تأثير الغزو الإمبريالي على تنظيم الحِرَف بالمغرب في عهد الحماية الفرنسية (١٩١٢-١٩٥٦)

د. حسنة مازي
تازة - المغرب

تعرض المغرب للغزو الإمبريالي، واستطاعت الدول الأوربية ذات المصالح أن تكبله بمجموعة من الاتفاقيات والقروض التي حطمت قوته الاقتصادية، وجاءت معاهدة الحماية لتعزز الوجود الاقتصادي الرأسمالي بالمغرب وتضفي عليه صفة شرعية، كما خولت بنود المعاهدة للدولة الحامية الحق في إدخال الإصلاحات في المجالات التي تراها ضرورية، وكان الاقتصاد من أهمها، فنص الفصل الأول منها على «إنشاء نظام جديد في المغرب، يسمح بالإصلاحات الإدارية والقضائية والتعليمية والاقتصادية والمالية والعسكرية التي ترى الحكومة الفرنسية فائدة في إدخالها إلى المغرب»، واستنادا إلى معاهدة الحماية أصبح من حق الإقامة العامة تغيير البناء الاقتصادي المغربي، وبذلك تعرضت الحنطات -باعتبارها الإطار التقليدي المنظم لمعظم الأنشطة الاقتصادية بالمغرب- لهزة عنيفة إثر احتكاكها بنظم الاقتصاد الغربي.

ونهدف من هذا المقال إلى التعريف بأسس تنظيم الحنطات المغربية وبأركانها، وكيف حطمت التنظيمات الجديدة والسوق الحرة هذه الأركان، وسنبرز أدوار الحنطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأيضا التنظيم المجالي للحرف بالمدينة وتحولاته في مرحلة الحماية، وسنتطرق لمدى تمسك الحرفيين بنظام الحنطة، ودور المعمرين في تفكيك التنظيم التقليدي للحرف، وتبريراتهم لإحداث مصالح جديدة لتسيير الحرف، وأهم هذه المصالح والهدف من كل منها وما قدمته للحرف.

١- الحنطات أو الطوائف الحرفية

إن الحنطات نتاج للواقع الاجتماعي والاقتصادي للبلاد الإسلامية، وهي إفراز لحاجة الناس لتنظيم شؤونهم، ولذلك لاءمت أعرافها المجتمع الذي نضجت فيه، وأطرت الحرفيين في

عملهم وفي علاقتهم بالزبائن، وقد بنيت الحنطة على الضمير المهني، وانتفت فيها النزعة الفردية لأنها تعمل للصالح العام، وتستمد روحها من وحدة الأمة الإسلامية[1].

تعريفها: إن الحنطات هي الإطار المنظم للحرف، وتتكون من مجموع «المعلمين والعمال والمتعلمين الذين يتعاطون في المدينة مهنة واحدة صناعية أو تجارية في الأطرزة أو في الأسواق»[1]. وبذلك فإنها الإطار القانوني الذي يشتغل فيه الحرفيون، ويوحد بينهم للدفاع عن مصالحهم وحل مشاكلهم، وقد لاحظ ماسينيون Massignon أن الحنطات لا تضم إلا الأشكال التقليدية للعمل، وبالتالي لا تشمل كل الحرفيين الموجودين بالمدينة[2]، ويمكن اعتبار ذلك من ضمن تحولات الحرف في مرحلة الحماية؛ لأن الحنطات كانت قبل ١٩١٢ تشمل كل الحرفيين؛ و«كانت كل الأنشطة الاقتصادية بالمدينة موزعة بين الحنطات»[3]، وقد يكون ماسينيون استند في استنتاجه إلى ما استجد من حرف في عهد الحماية، حيث لم تُنظَّم المهن الجديدة -التي نشأت مواكبة للوجود الاستعماري- في الحنطات، أو اعتمد على بعض الحرف التي لم تكن تدرج تاريخيا ضمن الحنطات وكانت تشكل استثناء، ويتعلق الأمر بحرف يمكن أن «تعتبر هامشية أو وضيعة كالمنجمين والسحرة، وأصحاب الخمارات والنساء القوابل، كما أن رجال المخزن كانوا لا يعرفون تنظيما حرفيا بالرغم من سمو عملهم»[5]، ويمكن إيجاد تبرير استثناء هذه المهن من الحنطات في كونها غير شرعية تتنافى مع مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الذي اضطلع به المحتسب، أو لأنها لم تكن مرتبطة بالأسواق والزبائن كما هو الحال بالنسبة لرجال المخزن، والحال أن الحنطات تنظم الشؤون الاقتصادية، ونرجح أن يكون استثناء ماسينيون لبعض الحنطات يشمل تلك التي كانت تدرج سابقا ضمن الحنطات وليس لتلك التي لم يسبق لها أن وجدت بها.

تنظيمها: كان الدخول للحنطات مقننا لتلافي البطالة، ولتوفير عمل لكل حرفي[1]. وقُيد الانضواء فيها بضرورة تقديم ضامن يعوض الزبائن في حالة ارتكاب الحرفي لأي مخالفة، الشيء الذي أسهم في توازن الحرف وحفاظها على نفس عدد الحرفيين تقريبا، لقرون طويلة. ولأن «المعلمين» كانوا على علم بحاجيات الأسواق من الحرفيين الجدد، فإنهم كانوا يحتاطون حين منح ضمانهم لشخص جديد لتفادي البطالة، «لأن الضامنين كانوا يمتنعون من الكفالة بلا تروٍ ولا يعطون ضمانتهم إلا لعمال مستقيمين كفاة فكان لا بد أن يكون المرء معروفا ليزاول حرفة بالمدينة، أو مقبولا في جمع معروف»[2]. وكان الشخص الراغب في الانضمام إلى حنطة ما إما أن يضمن من طرف الأمين نفسه، أو يتكفل به شخص مستقر بالمدينة أو بالحنطة منذ مدة طويلة، ووجد أسلوب آخر للضمان يتمثل في الضمان الجماعي لمجموعة من الحرفيين، الأغراب عن المدينة، بعضهم لبعض لكن بدأ التراجع عن هذا الإجراء في مرحلة الحماية، فلم يعد شرطا ضروريا للعضوية بالحنطة[3]. بل إن العمل في مختلف القطاعات أصبح مباحا لكل راغب في ذلك في ظل النظام الرأسمالي الذي من أهم أسسه النزعة الفردية.

ولتنظيم العمل، كانت جل الطوائف الحرفية تتخذ من يوم الجمعة عطلة، باستثناء أصحاب الحمامات والحجامة والخبازين الذين كانت لهم مناسبات خاصة للتوقف عن العمل[4]، وتتخذ كل الحنطات الأعياد الدينية يوم عطلة.

كان جميع الحرفيين الذين يمارسون نفس المهنة منضوين في الحنطة. ولم يكن يوجد بينهم تراتب طبقي واضح، مما ينفي عن الحنطة أن تكون مؤسسة للاستثمار واستغلال أرباب الورشات للحرفيين العاملين معهم. ونادرا ما لم يكن المعلم يشتغل بنفسه إلا في بعض الحرف التي أطلق عليها لوطورنو اسم الحرف الأرستقراطية. ومع ذلك، فإن العديد من الحرفيين يعملون بأنفسهم حتى داخل هذه الحرف، فلم يكن يوجد بالحنطات العمل المجهول الاسم الذي يجعل الحرفي «الخدام» يتحول من فرد إلى رقم. إلا مع مرحلة الحماية وما رسخته من أساليب النظام الرأسمالي بالمغرب.

وفيما يتعلق بأسلوب العمل، لم يوجد بالطوائف الحرفية «ما يسمح بالقول بأن المنافسة كانت تطبع سلوك الحنطة، فالأدوات كانت تستعار بين دكان وآخر، والورشات تكاد تكون متشابهة بحيث لا يبدو أن هناك رغبة في أن يتميز معلم عن غيره بأن يوسع محله، وهذه كلها عوامل مساعدة ليعيش الجميع مؤمنين ضد المنافسة وضد الاحتكار». وتظهر عدم المنافسة بين الحرفيين في تحديد الأمين لأسعار المواد الأولية ولثمن البيع أيضا. وكانت هذه المبادئ تعاكس أسس النظام الرأسمالي المرتكز على الحرية الاقتصادية والمنافسة، فتدهورت بذلك الحنطات وتضرر الحرفيون الذين لم يستطيعوا تكييف نمط إنتاجهم مع الحاجيات الجديدة للسوق.

أدوارها الاجتماعية والسياسية: لقد خضعت الحرف للعديد من الكلف والضرائب، فكان كل الحرفيين يؤدون العشر مما ينتجونه، ولم يكونوا يبيعون منتجاتهم مباشرة، بل كانت كل المواد المصنوعة «تباع بالمزاد العلني بواسطة «دلال» بحضور أمين الحنطة وعدلين يحرران عقود البيع، ويأخذ المسؤول عن الضرائب عشر الثمن وهذه المواد المباعة بواسطة الدلال تباع بالتقسيط من طرف أصحاب المحلات أو من طرف صناعها أنفسهم».

وكانت الحنطة مؤسسة شبه عمومية بما كانت تقدمه من خدمات للمجتمع، فقد كان أفرادها يقومون بالتويزة وينظمون العمل لصالح الأضرحة والمساجد، وأيضا في حالة الفيضانات أو غيرها من الظروف التي تقتضي الإغاثة وتقديم العون[٤٤]، وكان للحنطات دور سياسي هام وقوة اجتماعية كبيرة، ويكفي للتدليل على ذلك استحضار ثورة الدباغين بفاس ورفضهم مبايعة السلطان الحسن الأول إلى حين رفع المكوس عنهم وتحقيق مطالبهم.

التنظيم المجالي للحرف

خضع توزيع الحنطات على مجال المدن المغربية لنفس قواعد تنظيم المجال في المدن الإسلامية، وأشار ماسينيون إلى استقرار التوزيع الطبغرافي للحنطات في المدينة الإسلامية، وحدد مراكز ثابتة فيها، وهي مكان المبادلة، والقيسارية، وسوق الغزل، والمدرسة، وخارج المدينة توجد أفران الآجر والمجازر ومطاحن الزيت والحبوب، غير أن هذه الثوابت تختلف من حيث أهميتها تبعا للمهام التاريخية للمدينة، ولطبيعتها الاقتصادية، ككونها مدينة فلاحية أو تجارية أو علمية أو عاصمة سياسية.

وبالقاء نظرة على التوزيع الطبغرافي للحرف على مجال بعض المدن المغربية تتأكد ملاحظات ماسينيون بشأن ثوابت المدينة الإسلامية، بحيث يشكل المسجد المحور الذي تنتظم حوله الأسواق، مع مراعاة النقاوة وعدم الإزعاج في الحرفة، ذلك أن الأسواق المخصصة لبيع الأشياء الرفيعة تقارب

المسجد، فوُجد بالقرب من المسجد قيسارية الثوب والحرير وسوق العطارين والخياطين وغيرهم، وقد تم استثناء بعض الحرف الرفيعة لأسباب دينية لأنها كانت من اختصاص اليهود[17]، وانتشرت الأسواق المتسخة أو التي تسبب إزعاجا للسكان بعيدا عن المسجد، وانتظمت الأسواق المتخصصة في تحويل وصنع الأدوات الفلاحية في أطراف المدينة، بسبب صعوبة توغل الدواب بأحمالها في دروب المدن العتيقة الضيقة.

وعلاوة على تحكم العامل الديني في توزيع الحنطات على المجال الجغرافي للمدينة، فقد تحكمت طبيعة الحنطة في موقعها، ويرتبط هذا العامل بضرورة تجمع الحرفيين في أقرب مكان من السوق الذي يتزودون منه بالمواد الأولية، وذلك لضعف وسائل المواصلات التي كانت تتم بواسطة الدواب، في حين لم يعد في مرحلة الحماية، بفعل تطور وسائل النقل، هذا المشكل مطروحا، مما فسح المجال لانتشار الحرف في أماكن مختلفة بالمدينة.

قد تكون الرغبة في تعميم نظام الحنطة وراء تجمع الحرفيين بأسواق مخصصة: لأن ذلك، إضافة إلى سهولة التزود بالمواد الأولية، يمكن الأمين من مراقبة كل أعضاء الطائفة الحرفية، وهكذا وجدت أسواق السكاكين والخياطين والنجارين ولازالت العديد من الأماكن بالمدن المغربية - لحد الآن- تحتفظ بأسمائها دالة بها على ذلك التنظيم، الذي لم يحدْ عما هو معروف بالمدن الإسلامية، أما في مرحلة الحماية وبداية العمل خارج الحنطة، فإن هذا التوزيع الجغرافي لم يعد محترما في كل أنحاء المدينة، وإن بقي في المدينة القديمة، فإن الأحياء الجديدة ضمت حرفا لم تدمج بالضرورة ضمن الحنطات وبالتالي في أسواق الحرفيين. كما أن وجود الأوربيين بالمدينة وعملهم بالعديد من المهن خارج الحنطات، وتمركزهم بأماكن متفرقة بالمدينة خرق هذا التنظيم. بل إن الظروف والزبائن والمستثمرين الجدد بالمدينة فرضوا تغيرا في الوسط الاقتصادي وفي التنظيم المجالي. فأصبح التوزيع الطبغرافي للحرف والتجارة ينتظم وفق توالد السكان الحضريين وانشاء التيارات التجارية[illegible].

أفرزت مرحلة الحماية أسواقا جديدة اختلطت فيها جل أنواع البضائع، لأن المحددات التي كانت تتحكم في التجمع تغيرت بتطور وسائل النقل والامتداد المجالي الذي عرفته المدن. فخلقت بالأحياء الجديدة أنشطة تجارية كادت تشكل مدنا صغيرة مستقلة[illegible]، وظهرت بها أسواق نافست الأسواق التقليدية بالمدينة القديمة، إذ توفرت بها كل الضروريات. وأصبح سكانها لا يتوجهون إلى المدينة القديمة إلا لشراء الأشياء التي تفتقر إليها أحياؤهم.

أركان الحنطة

لم تكن الطوائف الحرفية تستند إلى قانون مكتوب ينظم شؤونها، بل أطرتها مجموعة من الأعراف تختلف من منطقة إلى أخرى، بل وداخل نفس المدينة بين الحنطات[illegible]، وكان هذا العرف «أشد قوة من الأنظمة القانونية، إذ يعرفه الجميع ويقبله بدون نقاش»[illegible]، لأن الأعراف ناتجة عن اتفاق الحرفيين، الذين كانوا يحررون عقودا عدلية تنظم حنطتهم، وتضبط علاقتهم بالمخزن[illegible]. يمكن أن نستشف من هذا الأسلوب في صياغة الأعراف، أن الحنطات عبارة عن نوع من التسيير الذاتي للحرف قائم على مبادئ ديمقراطية.

ترتكز الأعراف المنظمة للحرف على أسس

ثلاثة تعتبر ضرورية لقيام أية حنطة، ويلتزم بها كل الحرفيين، وتتمثل في:

مبدأ الثمن العدل: الذي يتحدد في رفض الربا، وضرورة الإضراب في حالة ما إذا كان الثمن غير كاف.

العمل الجيد: الذي يتحقق بالحفاظ على أسرار وصيغ الصناعة.

انتخاب أمين الحنطة والخضوع له[23]، وكان المحتسب يقر الأمين في منصبه باعتباره أعلى شخصية في التنظيم الحرفي، والمحافظ على تطبيق القواعد الحرفية.

لقد أسهمت هذه المرتكزات في الحفاظ على تماسك الحنطات وملاءمتها للاقتصاد المغربي المغلق، وضمنت جودة المصنوعات، فلم يحدث في القرون الماضية ما يعطل هذه الأسس، فهل بقيت الأعراف التنظيمية محترمة في عهد الحماية، وبخاصة المرتكزات الثلاثة؟

الثمن العدل: تدهور هذا المبدأ تدريجيا بسبب تدخل المعمرين في الحياة الاقتصادية، كما أن الاقتصاد أصبح يعتمد على المضاربة التي حطمت روح التضامن، يضاف إلى ذلك أن امتهان الأوربيين لبعض الأعمال التجارية ووجودهم خارج الحنطات كسر وحدة وجود كل الحرفيين المتهنين لنفس الحرفة في نفس الإطار المهني، ففرض المعمرون قوانينهم الاقتصادية التي تترجم لمبادئ النظام الرأسمالي: من حرية المبادرة والنزعة الفردية والمنافسة، عكس نظام الحنطات المؤسس على التوحد في الثمن.

لقد أصبحت كل العمليات التي تتم بين البائع والمشتري تتخذ منحى المساومة والأخذ والرد[24]، فدخلت المنافسة في كل العمليات الاقتصادية، وتم تعويض الثمن العدل بالسوق السوداء، كما أن إدارة الحماية لم تكن تهتم بالحفاظ على هذا المبدأ الذي تجاوزته الظروف الاقتصادية، ويظهر أن الثمن أصبح يخضع لمقاييس جديدة، فنتج عن ذلك أن أصبح التحكم فيه في إطار نظام الحنطة غير ممكن، وبذلك لم تعد الحنطة تساير النظام الاقتصادي الجديد الذي تجاوز أحد أهم مبادئها المتمثل في الثمن الموحد.

المحافظة على أسرار العمل: تدهور هذا المبدأ الذي كان من أهم أسس التنظيم الحرفي، إذ كان الحرفيون يحتفظون بـ«مخطط عملهم في ذهنهم، فلا يسجلون إلا بعض الجزئيات الدقيقة التي يمكن أن ينسوها فلكل واحد سره الخاص الذي لا يطلع عليه سوى من يثق به تماما، وعندما يدنو الموت أو الهرم»[25]، وقد يكون الحفاظ على أسرار العمل من ضمن العوامل التي حافظت على تماسك الحرف، وحمت أفرادها من البطالة، بحيث أن التاجر أو الصانع لا يمنح أسرار صنعته إلا موازاة مع حاجات السوق، ولأفراد من أقاربه، وربما كان ذلك هو السبب في أن بعض الحرف المهمة كانت تتوارثها بعض الأسر[26]، كما تخصص بعض الحرفيين الغرباء عن المدينة في حرف معينة، لأن الحرفي يستدعي أبناء بلدته، ويعلمهم أسرار الحرفة ويقدم لهم الضمان، لكن التوارث الحرفي لم يستمر طيلة مرحلة الحماية؛ حيث تقلص عدد الحرفيين المنتمين لمنطقة ما ممن يسيطرون على حرفة بعينها، وأصبح اختلاط أصول الحرفيين هو السائد[27].

ساهمت إدارة الحماية في كسر توارث الحرف بإدخال تنظيمات جديدة، وبتعليم الصنائع لكل الراغبين في امتهانها، ولم يعد الحفاظ على أسرار العمل حكرا على «المعلمين»، حيث أحدثت المدارس

المهنية والورشات النموذجية لتدريس الحرف بطرق عصرية، ومع بداية انتشار التعليم أصبح التلاميذ يتبعون التصميم ويرسمون النماذج، في حين أن الحرفي التقليدي يمتلك وثيقته في ذهنه ويحتفظ بأسرار عمله[28].

كما أن الظروف المستجدة أوجدت العديد من الحرفيين خارج الحنطات، فإنشاء المدن الجديدة تطلب تكوين حرفيين خارج الحنطات، سواء أكان فيما يتعلق بالأعمال الميكانيكية أم النجارة أم الحدادة. فرفض هؤلاء الحرفيون الاندماج في الحنطات التي لم تعد تشمل إلا الأشكال التقليدية لأنشطة المغاربة، في حين أن المهن التي كان الأوربيون السبب في وجودها لم تدمج في الحنطات[29]. وبذلك يتضح دور المعمر في تحطيم هذين الأساسين، وهما الثمن العدل والحفاظ على أسرار العمل.

الأمين: كان لكل حنطة أمينها، وينتخب من طرف أعضائها بالأغلبية، وكان يختار من الأشخاص الأكبر سنا والأكثر احتراما، فتتلى سورة الفاتحة التي تعد العقد الوحيد لتعيين الأمين مدى الحياة، ووجد على رأس كل الحنطات أمناء، إلا الجزارين الذين كان يرأسهم العريف[30]، وكان كل أعضاء الحنطة يخضعون لسلطة أمينهم ولقراراته، وينوب عن الأمين في حالة غيابه أو مرضه خليفته.

إن الأمين مسؤول عن توزيع المساهمة المالية بين أعضاء الحنطة في شراء هدية للسلطان، كما يجمع الضرائب لأمين المستفاد ويراقب جودة المصنوعات، وله الحق في إتلاف الفاسد منها ويزجر المخالفين لأعراف الحنطة، وكان يساعده حرفيان أو ثلاثة، ويحكم في الخلافات المرتبطة بالحرفة سواء بين الحرفيين أو بينهم وبين الزبائن، وفي حالة عدم الرضا بحكمه، كان الأمر يرفع إلى المحتسب[31]، وكان الأمين ينظم هدية حرفية، في المدن التي يقام فيها موسم، يساهم فيها كل أعضاء الحنطة، وكلف بقبول الأعضاء الجدد بعد نجاحهم في الامتحان الذي كان يشرف عليه، وبذلك فموافقته ضرورية للالتحاق بالحنطة[32]، ويعد الواسطة بين الحرفيين والمحتسب، إذ يقدم إليه رغبات الحرفيين وشكاويهم.

غير أن الأدوار التي كان يقوم بها الأمين بدأت تضمحل، إلى أن أصبح «الأمناء مجرد وسطاء مكلفين بتطبيق وتنفيذ بأقصى سرعة وبأقل ثمن خدمات السخرة، وطلبات القصر والشخصيات ذات النفوذ»[33]، وأضحى الأمناء لا يختارون من أفضل العناصر ضمن مجموعاتهم[34]، وخضع الاختيار لمقاييس أخرى، تتمثل في قابلية الأمين لتوفير خدمات أكثر للمخزن، وتسخير الحرفيين لتقديم هذه الخدمات وضمان تنفيذها.

لم يعد الأمين يتحكم في توزيع العمل والمواد الأولية بين أفراد الحنطة، فأصبحت عملية التوزيع من اختصاص غرفة التجارة ومؤسسات أحدثتها إدارة الحماية، مما جرد الأمناء من المهام التي أنيطت بهم تاريخيا، فصاروا مجرد هياكل فارغة من محتوياتها ومجردة من أدوارها التاريخية، فهل تمكنت سنوات الحماية من تحويل الأسس الأخرى للتنظيم؟

المحتسب: هو القيِّم على الحسبة، التي تعتبر من أقدم الخطط التي قامت عليها أركان الدولة الإسلامية، وترتكز في مبدئها العام على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويظهر من خلال هذا المبدأ شساعة المهمة التي أنيطت بالمحتسب، لكن القوانين الوضعية حاولت تحديدها فيما ظهر من

المناكر، وليس له أن يبحث فيما خفي منها. ولم يكن المحتسب يستمد أحكامه من نظريات اقتصادية أو جهاز تشريعي دقيق، بل اعتمد على مبادئ الإسلام واجتهاده الشخصي وبعض وسائل الإكراه التقليدية، إضافة إلى لجوئه لسلطة الباشا إذا ثار أحد على قراراته. وعموما فقد أنيطت بالمحتسب مهام متعددة يمكن إجمالها اعتمادا على ما ورد في بعض المؤلفات في:

السوق: سهر المحتسب على ضمان أخلاقيات التبادل التجاري، بعدم الضرر بالتجار أو المستهلكين. فكان يراقب الموازين والمكاييل، والغش والاحتكار، ويراقب جودة المصنوعات، ويفصل في الخصومات.

في المجال الأخلاقي والديني: يمنع الدعارة والغناء والخمر، ويأمر بإقامة الصلاة.

في المجال الصحي: يراقب «الأطباء»، ولا يمنحهم رخصة مزاولة المهنة إلا بعد امتحانهم، ويسهر على النظافة داخل الحمامات.

وقد لخص ابن زيدان مهام المحتسب في أنه كان مكلفا «بما تقوم به اليوم البلديات وإدارتا الصحة والأمن العام». ويتبين من النص المهام التي كان يزاولها المحتسب من جهة، ومن جهة أخرى تجريده من هذه الاختصاصات لصالح الإدارات التي أحدثتها الإقامة العامة.

أزالت القوانين الإدارية التي سنتها الإقامة العامة للمحتسب أهم اختصاصاته، واقتصر تدخله في المجال التجاري على تحديد التسعيرة، وأزيلت عنه مهمة الفصل في الخصومات التجارية، بموجب ظهير شريف صدر بإنشاء مجالس لفصل الخصومات بين أرباب التجارة والصناعة ومستخدميهم، وانتخب أعضاء هذا المكتب من طرف الحرفيين، كما جُرِّد من مهمة مراقبة أدوات الوزن، إذ أصبحت جل المكاييل والموازين تجلب من أوربا.

وجرد ظهير ٨ أبريل١٩١٧ الصادر في تنظيم البلديات، المحتسب من العديد من اختصاصاته لصالح رئيس المصالح البلدية والباشا والقايد الذين منحت لهم كل السلطات المهمة بالمدينة، والتي كانت تدخل سابقا ضمن مهام المحتسب الذي أصبح بموجب هذا الظهير مجرد مستشار للباشا. «فوجد المحتسب نفسه مجردا من امتيازاته، والحنطات من أمنائها، فبقيت بدون مرشد». كما انتزع الباشا جزءا آخر من اختصاصات المحتسب، تمثل في سلطة الموافقة على الأحكام وإصدارها، وما يتعلق بالعقاب. وأُحدِثت العديد من الأساليب الإدارية لتنظيم الحرف، فصار المحتسب عاجزا عن مواكبتها، ومن بينها سياسة الاقتصاد الموجه، وإنشاء مصلحة مراقبة الأسعار بالإدارة البلدية. ومن التنظيمات الجديدة التي أخلت بمهمته انتخاب مندوب للحرف في مجلس الحكومة.

وعموما، فقد أحدثت إدارة الحماية وظائف ومؤسسات جديدة قلصت من مهام المحتسب الذي وجد نفسه وسط اقتصاد حر، فصعب عليه الحفاظ على امتيازاته التاريخية، التي اكتسبها في ظل اقتصاد مغلق ومنظم بدقة تبعا لحاجيات محدودة لزبائن معينين، وبتدخل الزبائن والمستثمرين والإدارة الأجنبية تغيرت هذه الأسس: فتبدل وضع المحتسب من سيد التنظيم الحرفي إلى «مجرد موظف بلدي مكلف بمراقبة الحنطات والحرف التي يعيش أصحابها من تجارة التقسيط للمواد الغذائية والمواد الضرورية ويراقب عموما أعمال الأمناء وفي النهاية فالمحتسب يضع

التسعيرة ويحدد ثمن البيع بالتقسيط للمواد الضرورية». وبذلك لم تبق للمحتسب إلا سلطة ثانوية شرفية، وغدت سلطته تمارس على السكان المغاربة فقط.

هكذا، يتبين من خلال تتبع الوضعية التي آلت إليها الأسس المنظمة للحرف، أن الحرف عرفت في عهد الحماية تحولات كبرى، وقد أساء هذا الانحلال في الجسد الحرفي لوضعية الحرفيين، وعمق أزمتهم، ولعزل نظام الحنطات عن اتخاذ القرارات المنظمة للحرف، خلقت إدارة الحماية جهازا تنظيميا حديثا لتسيير الحرف.

٢-الأجهزة الجديدة للتنظيم الحرفي

أ- مبررات إدارة الحماية لإعادة تنظيم الحرف

استندت الإقامة العامة على عدة تبريرات اعتبرتها مثالب في نظام الحنطة لتعيد هيكلته وفق أساليب أكثر ملاءمة للواقع الاقتصادي الجديد، ومنها اعتبارها التنظيم الحرفي التقليدي يخدم اقتصادا مغلقا ويعرقل المبادرة الفردية؛ لأنه يخضع لروح الجماعة وما تمليه الأعراف المهنية، الشيء الذي يحد من إمكانية الإبداع ويجعل الحرف متوارثة، لا تعرف تطورا في أساليب الإنتاج. واعتبر المعمرون أن فرنسا اضطلعت «بحماية المغربي من نفسه وإنقاذ التقاليد المغربية العتيقة التي لا تزال تعيش في قلوب الحرفيين المسنين من التدهور والنسيان»، وبارتكازها على إنقاذ الحرف من التدهور وبعثها، قامت «بدعم الحنطات، وإعطاء الحرفيين المرجعية الضرورية لتحسين إنتاجهم، عبر إلغاء بعض التأثيرات الأجنبية التي بدأت تتلف خصائص الحرف».

والواقع أن هدف إدارة الحماية من إعادة تنظيم الحنطات، هو إبعاد الحرفيين عن التنظيم النقابي، بأن تحقق لهم الحنطات كل المساندات اللازمة، من عمل وتعاضد ودفاع عن المصالح ومنح القروض وشراء المواد الأولية. لأن نظام الحنطة يمكن حكومة الحماية من توجيه أنشطة المغاربة، ويقلص «إلى الحد الأدنى الخلافات الاجتماعية بين أرباب العمل والعمال الذين بتأطيرهم الجيد وتعليمهم... يستفيدون من الاستقرار الاجتماعي الذي سيكون أفضل ضامن لنا ضد الانتفاضات في أوقات الأزمات الاقتصادية والسياسية». كما اعتبر المعمرون أن الحنطات غير مؤهلة لتسيير الحرف في ظل النظام الجديد الذي أحدثوه «لأنها كانت مكيفة مع اقتصاد مغلق، فصارت غير قادرة على قيادة الحرف المغربية لمواكبة الإيقاع الاقتصادي للمرحلة».

كل الأسباب السالفة الذكر جعلت إدارة الحماية تبادر إلى إعادة تنظيم الحرف من أجل السيطرة عليها، وإبعاد الحرفيين عن العمل النقابي، خاصة بعد أن بدأ بعض المغاربة يتطلعون للانضواء في التنظيمات النقابية. بل إن منهم من تضامن مع الأوربيين في الإضرابات.

ب- مصلحة الحرف والفنون الأهلية

كان الهدف من خلق مصلحة الفنون الأهلية هو مراقبة الإنتاج الفني وإيجاد منافذ لتصريف منتجاته، وتكلفت المصلحة بتشجيع الحرف التقليدية بالبحث عن أحسن الحرفيين لتلقين معارفهم لعدد من المتعلمين، ونظمت المعارض والمباريات، وفتحت ورشات تابعة للدولة، وأسست متاحف في المدن الكبرى بالمغرب. وتجلت أهم خطواتها في وضع قائمة للحنطات، ونشر مدونة للزرابي، وضمان حماية الإنتاج وجودته، وبواسطة هذه الخدمات تمكن هذا الجهاز من

إنقاذ بعض الحرف الفنية، فاستعادت حيويتها واسترجعت العديد من التقنيات التي كانت تتجه إلى الركون في زاوية النسيان"[٥١]، وبذلك عوض هذا الجهاز المخزن التقليدي في السهر على تنظيم الحرف"[٥٢].

ج- المكتب الشريف للمراقبة والتصدير

أسس سنة ١٩٣٢ بهدف إيجاد أسواق خارجية. لذلك عمل على التعريف بالمنتوج الحرفي المغربي بالخارج، واستغل كل المعارض الدولية ليشارك فيها الحرفيون، مما أدى إلى نتائج جيدة بتعرف بعض الدول الأجنبية على المنتوج الحرفي المغربي، الذي كانت تجهل أصالته.

لم يشمل البحث عن الأسواق الخارجية كل مواد الصناعة التقليدية، بل ركز على الحرف ذات الطابع الفني التي عملت إدارة الحماية على إحيائها والنهوض بها من زرابي ومطرزات ونحاسيات. ورغم مجهودات هذا المكتب في إيجاد أسواق، فإن ما تحقق من نتائج كان محدودا: حيث "لحد الآن [١٩٣٧] لم تجد منتوجات الصناعة التقليدية المغربية إلا منافذ صغيرة في البلدان الخارجية"[٥٣]. إضافة إلى أن المجهودات لم تشمل كل الحرف، لأنه كان من المستحيل إنقاذ بعضها، لتجاوز المخترعات له. كما أن المساعدات في تسويق المواد الحرفية لم تشمل كل الحرفيين بل همت فئة منهم فقط.

د- الوكالة الحرفية المغربية

تم تأسيس هذه الوكالة سنة ١٩٣٨[٥٤]، بهدف تشجيع الحرف، وتعتبر مؤسسة تجارية وإدارية في آن واحد، ويكمن دورها في تشجيع بيع المواد الحرفية المغربية، بإقامة علاقة دائمة بين الزبون والحرفي، وتجلب للصانع الطلبات وتسهل له الحصول على المواد الأولية، وتساعده على دراسة تكلفة الإنتاج، وتهيئ بعثات بهدف التصدير، وتضمن بواسطة علامة المغرب ARMAROC التي توضع على الأدوات المصنوعة أن الإنتاج الحرفي مصنوع بطريقة خالية من الغش، ولتعزيز مهامها كانت تتوفر على عدد من الوكالات في الخارج[٥٥]، وكانت تحصل للحرفيين على الطلبات التي يقومون بإنجازها.

وهكذا، فإن المؤسسات الثلاث التي خلقتها إدارة الحماية استطاعت أن تحد نسبيا من أزمة بعض الحرف، فأوجدت لها منافذ لبيع منتجاتها، لكن الحرفيين المغاربة لم يستفيدوا كثيرا من الأرباح المهمة التي كانت تحصل عليها هذه المصالح من بيع المنتجات الحرفية، لأنهم كانوا مجرد مأجورين تابعين لها.

وأسست الإقامة العامة مؤسسات جديدة لتجميع جهود الحرفيين ولتسهيل التعامل معهم، سواء بتعليمهم طرقا عصرية في الإنتاج أو بتجميعهم في بعض التعاونيات التي يمكن اعتبارها بداية بديل عن التنظيم الحنطي، فما هي أهم هذه المؤسسات؟

هـ- الورشة النموذجية

خلقت مصلحة الحرف والفنون الأهلية مجموعة من الورشات النموذجية لتكوين الحرفيين، فشكلت طريقة جديدة لتعليمهم أسرار المهن، وبواسطتها تم ضرب مبدأ الحفاظ على أسرار العمل، فوضع مخطط يمتد من سنة ١٩٤٨ إلى ١٩٥٢ لتأسيس مجموعة من الورشات النموذجية في بعض الحرف، كالنسيج والخزف وصناعة الأحذية وغيرها، ومن أهم أهدافها تمكين

الحرفيين من التدرب على استعمال أدوات وأساليب عصرية في العمل. وأنيط تسيير الورشات النموذجية بتقنيين أجانب تابعين لمصلحة المهن والحرف المغربية[57].

لضمان تحقيق هذه الورشات للأهداف المسطرة، فإن مصلحة المهن والحرف المغربية عملت على مراقبتها بشكل مستمر، بواسطة تقارير شهرية أعدها رؤساء الورشات، وتضمنت معلومات عن التجهيزات والعمل والإنتاج وعدد الحرفيين والصعوبات التي تواجهها. ثم اقتراحات رئيس المشغل للحلول التي يراها ضرورية للنهوض بالورشة[58].

و- التعاونيات: كان تنظيم الحنطات قبل عهد الحماية يتضمن في أعرافه مبادئ تعاونية، لكن دون وعي بضرورة تطوير هذا التنظيم بأساليب عصرية تضمن إنتاجية مرتفعة. وادراكا من إدارة الحماية للسلبيات الناجمة عن تفرق الإمكانيات وأدوات الإنتاج والعمل، تم التفكير في توحيد مجهودات الحرفيين في تعاونيات، تطبق على الورشات النموذجية التي سبق خلقها.

أكد أحد المهتمين بالمجال الحرفي على ضرورة استغلال الموروث الثقافي المغربي في هذا المجال. وعلى أنه «يجب أن نستعمل للعمل التعاوني العناصر التي لازالت موجودة لدى السكان الأهالي ولأجل ألا تحدث القطيعة، وللمرور من القديم إلى الجديد ومن المعروف إلى المجهول، لن تكون إلا الإيجابيات للتربية التعاونية، يجب إهمال المصطلحات الأوربية، وخلق مؤسسات لا تحمل اسم «تعاونيات» بل تدعى «الجماعة»[59]، وما التشديد على هذا النهج إلا لكسب المغاربة ولتحسيسهم بأنهم يعملون في إطارات متوارثة.

لقد خلقت هذه التعاونيات لأجل توحيد المجهودات الذاتية للأعضاء، وتضمن المخطط التنظيمي دعم التعاونيات بواسطة التقنيات المتاحة بالورشات النموذجية. وكان من المقرر تعميم النظام التعاوني ليشمل كل الحنطات. وذلك بهدف «تكوين تجمعات قوية تمكن الحرف التقليدية من أن تجرب حظها... في تهيئ التحولات الضرورية بين شكلين اقتصاديين، وهكذا يمكن أن يتأسس بعض التوازن بين قطاع صناعي في طور النمو، وقطاع حرفي تستجيب منتجاته لخصائص محددة»[60].

شجعت إدارة الحماية الحرفيين المنضوين في التعاونيات، ومنحتهم إمكانية استعمال الأدوات المتاحة بالورشات النموذجية، وفتحت في وجههم الورشات النموذجية لتحصل لهم الألفة مع الآلات العصرية، وليصلوا في المستقبل إلى «اقتناء الأدوات الضرورية للتجهيز العصري لحنطاتهم، في حين يقتصر دور الورشات النموذجية على التكوين المهني»[61].

منحت الدولة للحرفيين القروض اللازمة لشراء أدوات العمل، وعملت على مراقبة التعاونيات. لكون «التجربة أثبتت أن مساعدة الدولة للحرفيين ماليا، ينتج عنها خطر قتل روح المبادرة، إذا لم تكن هذه المساعدة مقننة»[62].

خلاصة القول، إن عوامل متعددة أسهمت في التراجع عن التنظيم التقليدي للحنطات، منها ما يرتبط بالقوانين التي سنها المعمرون، ومنها ما يرتبط بطبيعة الاقتصاد الرأسمالي.

إن الغزو الاقتصادي الرأسمالي للمغرب بأسسه وقوانينه وبضائعه تجاوز بعض مبادئ الحنطة، التي لم تستطع مواكبة التطور الاقتصادي الجديد المخالف للأسس التي قامت عليها. كما أن المنتجات الجديدة واستعمال التقنيات العصرية في

الإنتاج قلل من تكلفة إنتاج البضائع. فلم تستطع المنتجات التقليدية المصنوعة في ظل نظام الحنطة الصمود أمام منافسة البضائع العصرية: فتقلص عدد الحرفيين المنظمين وفق مبادئ الحنطة، لأنهم وجدوا أنفسهم عرضة للبطالة فتخلى عدد منهم عن عملهم لصالح المهن الجديدة التي خلقت مواكبة للمد الاستعماري بالمغرب، ونتج عن هذا المد الإمبريالي أزمة العديد من الحرف وفناء ما لم يعد منها يستطيع الصمود. كما حدثت أزمة للحرفيين لأن مصالحهم لم تعد مشتركة ولأن السوق الحرة فتحت باب المنافسة على مصراعيه. ومع كل الإصلاحات التي أُدخلت على الحرف في اتجاه مكننتها، فإنها لم تستطع مواكبة تطور وسائل الإنتاج وتراكم رؤوس الأموال عند المستثمرين الغربيين.

وإذا كان تحول الحنطات عامة مسألة طبيعية نتيجة المرور من الطور الحرفي إلى الطور الصناعي ومن الاقتصاد المغلق إلى الاقتصاد الرأسمالي المنفتح، فإن تحولها في المغرب ذو خصوصية تتمثل في تدخل العنصر الأوربي: حيث لم تكن نتيجة تطور داخلي في الاقتصاد المغربي. بل إن هذه التحولات والقوانين المنظمة لها فرضها المعمرون على المجتمع المغربي. وهو ما انعكس على تطور المغرب المستقل: ذلك ما عبر عنه الأستاذ العروي بقوله: «يجب فقط تسجيل الحقيقة التالية، حتى نستفيد منها في كل تخطيط مقبل. وهي أن المجتمع المغربي خطا بعض الخطوات على درب التطور الحديث ثم توقف، فلم يكتمل استعداده لاستيعاب مبادئ وقيم الحياة العصرية»[17].

•••

هوامش وإحالات البحث:

١- Duroudier (Roger). De l'évolution de la repression des fraudes dans l'empire chérifien. les origines, les périodes intermédiaires, l'époque actuelle. Institut des Hautes Etudes Marocaines, tome XX. Librairie De Recueil Surey. Paris 1940. p.19.

٢ - الفاسي (علال). من عهد الحنطة لعهد النقابة، مجلة رسالة المغرب، ٨ربيع النبوي ١٣٧٠ / ١٨دجنبر ١٩٥٠، ع٨٩، س٩، ص١. وانظر كذلك:

- Massignon (Louis). Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc. Revue du Monde Musulman. tome 58 ..., Edition Ernest Leroux, Paris,1924, p.100.

3 - Ibid, p.100.

4 - Massonnand (Andrien). L'évolution des corporations depuis notre installation au Maroc. Bulletin Economique de Maroc .Volume IV. N°15 janvier 1937. p. 83.

٥ - فتحة (محمد). معطيات عن الطائفة الحرفية بمغرب ما قبل الاستعمار. مجلة أمل، ع٧، س٣، ١٩٩٦، ص٧-٨.

6 - Massignon, Enquête, op. cit, p.101.

٧ - لوطورنو (روجي). فاس قبل الحماية، ترجمه إلى العربية محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢، ج١، ص٤٣٢-٤٣٣.

8 - Baumont (Guy). L'avenir des corporations artisanales au Maroc, l'exemple de Meknés .Ecole Nationale d'Administration , mémoire de stage. janvier 1949. p.124.

9 - Ibid, p. 92.

١٠ - انظر هذه الحرف عند: لوطورنو (روجي). فاس قبل الحماية، ج١، ص٥١٣.

١١ - نفسه، ج١، ص٥٢٢.

١٢ - فتحة (محمد). معطيات عن الطائفة الحرفية بمغرب ما قبل الاستعمار، ص ١٢.

13- Duroudier (Roger) . De l'évolution de la répression des fraudes, op. cit, p.21.

14- Massignon . Enquête, op. cit, p.92

15- Duroudier (Roger). De l'évolution de la répression des fraudes, op. cit. p.21-22.

16- Massignon, Enquête, op. cit, pp.71-72

١٧ - بوعسرية (بوشتى)، أثر الصدمة الاستعمارية على الإنتاج الحرفي بمدينة مكناس (١٩١٢-١٩٣٧)، مجلة دار النيابة، ع ١٤، ربيع ١٩٨٧، س٤، ص٣١ ، والهامش ٨ ص ٢٦.

18 -Baumont(Guy), Corporation, op. cit, p.21.

19- Ibid, p.20.

٢٠ -قدم ماسينيون القواعد الحرفية في عدة مدن مغربية، فيظهر الاختلاف بين المدن وبين الحنطات في نفس المدينة، ومن بين المدن التي شملتها الدراسة فاس ومراكش والرباط وسلا وتازة وغيرها انظر:

Massignon, Enquête, pp. 110- 138

٢١ - لوطورنو (روجى)، فاس قبل الحماية، ج١، ص٤٢٦.

22- Massignon, Enquête, op. cit, pp.112-114.

23- Ibid, p. 100.

24- Baumont(Guy), Corporation, op. cit, p. 25.

٢٥ -لوطورنو (روجي)، فاس قبل الحماية، ج١، ص٥٧٢.

٢٦ -اللحية (محمد)، الحياة الاقتصادية بمدينة مكناس في القرن التاسع عشر (١٨٥٠-١٩١٢)، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ص٢٠٩.

27- Baumont (Guy), Corporation, op. cit, pp.5-6, et tableau annexe A, p.65.

28- Anonyme, La modernisation de l'artisanat marocain, Service Général de l'Information du Maroc, Bulletin d'Information du Maroc, 5-20 mai 1953, N°30, pp.621-622.

29- Massignon, Enquête, op. cit , p.178.

30- Ibid, pp.102-103.

31- Duroudier (Roger), De l'évolution de la répression des fraudes, op. cit, pp.17-18.

32- Massignon, Enquête, op. cit, pp. 103-104.

33- Ibid, p.106.

34- Ricard (Prosper), Réveil des corporations marocaines, Bulletin Economique du Maroc, Volume IV, N°16, avril 1936, p.101.

٣٥ المنوني (محمد)، خطة الحسبة بالمغرب، أبحاث مختارة، منشورات وزارة الشؤون الثقافية، مطبعة المناهل، فبراير ٢٠٠٠، ص ١٨٤.

٣٦ -لوطورنو (روجي)، فاس قبل الحماية، ج١، ص٤٢٦.

٣٧ - ابن زيدان (عبد الرحمن)، العز والصولة في نظم معالم الدولة، المطبعة الملكية ١٩٦٢، ج ٢، ص ٦١-٧٠، والمنوني (محمد)، خطة الحسبة في المغرب، ص١٨٥-١٨٧.

٣٨ - ابن زيدان (عبد الرحمن)، العز والصولة في نظم معالم الدولة، ج ٢، ص٦٩.

٣٩ - ظهير شريف في إحداث مجالس لفصل المنازعات بين أرباب التجارة والصناعة وبين مستخدميهم بمكناس وميناء ليوطي، الجريدة الرسمية، ٥ جمادى الأولى ١٣٥٨/٢٣ يونيو ١٩٣٩، ع١٣٩١، س٢٨، ص١٢٠٣.

٤٠ - ابن زيدان (عبد الرحمن)، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، جزء مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم ١١٧٦٩، ص١١.

٤١ - توالت الظهائر التي جردت المحتسب من اختصاصاته منها: ظهير : غشت ١٩١٧ الذي فقد بموجبه المحتسب سلطاته القضائية لصالح الباشا والقايد، ثم ظهير ٢٤ دجنبر ١٩١٨، وأيضا ظهير ١٤ أكتوبر ١٩١٤، و٢٩ غشت ١٩٢٣، عن الاختصاصات التي سلبت من المحتسب بموجب هذه الظهائر انظر:

- Duroudier (Roger), De l'évolution de la répression des fraudes, op. cit, pp.33-37.

42- Ricard (Prosper), Le réveil des corporations marocaines, op. cit, p. 101.

43 -Baumont (Guy), Corporation, op. cit, p.26.

44 -Massignon, Enquête, op. cit, p.110.

45- L'exposition des arts indigènes à Meknès, Revue Afrique du Nord Illustrée, 1er mars 1930, N°461, 25ème année, nouvelle série, p.14.

46- Coidreau (Roger) et Penz (Charles), Terres lointaines, le Maroc, Maroc français, Maroc espagnole, Tanger, Société d'Edition Géographiques Maritimes et Coloniales, Paris 1949, p.219.

47- Massonnaud (Andrien), L'évolution des corporations, op. cit, p.85.

48- Anonyme, La modernisation de l'artisanat marocain, op. cit, p.621.

49-Massonnaud (Andrien), L'évolution des corporations, op. cit, p.84.

50- Ricard (Prosper), Le service des arts indigènes, Nord- Sud, mai 1934, numéro spécial sur les arts indigènes, p.4

51- Mothes (Jean), Considérations sur les divers aspects des problèmes de l'artisanat marocain, Bulletin Economique et Sociale du Maroc, Volume VII, N26, juillet 1945, p.30.

- Ricard (P), Service, op. cit, pp. 4-5

ولتفصيل أكثر في الموضوع انظر

52- Mothes (Jean), Considération, op. cit, p.30.

53- Revault (Jaques), Les arts indigènes, Nord-Sud, octobre 1932, p.14.

٥٤- المكتب الشريف للمراقبة والإصدار، المنتوجات المغربية والأسواق الخارجية. جريدة السعادة، ١٥رجب ١٣٥٦/ ٢٢ شتنبر ١٩٣٧، ع ٤٤٧٦، ص ٢.

٥٥- ظهير شريف في الإذن بإحداث وكالة (كنتوار) للصنائع المغربية. الجريدة الرسمية، ٢ جمادى الثانية ١٣٥٧/فاتح يوليوز ١٩٣٨، ع١٣٤٠، س ٢٧، ص١٠٧٦.

56- Coindreau . Terres, op. cit, p.221

57- L'activité sociale, in Bulletin d'Information du Maroc, N=13, 15 février 1949, pp.23-24.

58- Godard, Modernisation de l'artisanat marocain, in Bulletin Economique et Sociale du Maroc, volume XIV, N= 48, 4éme trimestre 1950, pp.99-100.

59- Colombain(M), Les coopératives indigènes au Maroc, Bulletin Economique du Maroc, Volume IV, N=17, juillet 1937, p.19.

60- Ibid, p .31.

61- L'activité artisanale, in Bulletin d'Information du Maroc, op.cit, pp. 23-25.

62- Colombain, Coopérative, op. cit, p.192

٦٣- العروي (عبد الله) مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ج ٣، ص٢٢٥.

المصـادر

١- **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، لابن زيدان (عبد الرحمن)، جزء مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم ١١٧٦٩، ص١١.

٢- **أثر الصدمة الاستعمارية على الإنتاج الحرفي بمدينة مكناس(١٩١٢-١٩٣٧)**. لبوعسرية (بوشتى)، مجلة دار النيابة، ع ١٤، ربيع ١٩٨٧، س٤، ص٣١، والهامش ٨ ص ٣٦

٣- الجريدة الرسمية، **ظهير شريف في إحداث مجالس لفصل المنازعات بين أرباب التجارة والصناعة وبين مستخدميهم بمكناس وميناء ليوطي**، ٥ جمادى الأولى١٣٥٨/ ٢٣ يونيو١٩٣٩، ع١٣٩١، س٢٨، ص١٢٠٣.

٤- **الحياة الاقتصادية بمدينة مكناس في القرن التاسع عشر (١٨٥٠-١٩١٢)**. اللحية (محمد)، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ص٢٠٩.

٥- **خطة الحسبة بالمغرب**، المنوني (محمد)، **أبحاث مختارة، منشورات وزارة الشؤون الثقافية**، مطبعة المناهل، فبراير ٢٠٠٠، ص ١٨٤.

٦- **العز والصولة في نظم معالم الدولة**، لابن زيدان (عبد الرحمن)، الطبعة الملكية ١٩٦٢، ج ٢، ص ٦١-٧٠. والمنوني (محمد)، خطة الحسبة في المغرب، ص١٨٥-١٨٧.

٧- **فاس قبل الحماية**، لوطورنو (روجي)، ترجمه إلى العربية محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢، ج١، ص٤٢٢، ٤٢٣.

٨- **مجمل تاريخ المغرب**، العروي (عبد الله)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ج ٣، ص٢٢٥.

٩- **معطيات عن الطائفة الحرفية، بمغرب ما قبل الاستعمار**، فتحة (محمد)، مجلة أمل، ع٧، س٣، ١٩٩٦، ص٧-٨.

١٠- **المنتوجات المغربية والأسواق الخارجية**، المكتب الشريف للمراقبة والإصدار، جريدة السعادة، ١٥رجب ١٣٥٦/ ٢٢ شتنبر ١٩٣٧، ع ٤٤٧٦، ص ٢.

١١- **من عهد الحنطة لعهد النقابة**، الفاسي (علال)، مجلة رسالة المغرب، ٨ربيع النبوي ١٣٧٠ /١٨دجنبر ١٩٥٠، ع٨٩، س٩، ص١.

اليهودية: الصهيونية

أحمد أشقر
الناصرة - فلسطين

منذ قرون طويلة يكرر اليهود في صلواتهم: «في السنة القادمة في يروشليم»، و«يروشليم»[1]، ليس بالضرورة مدينة القدس الفلسطينية، أو في غرب الجزيرة العربية، حسبما جاء في أدبيات المؤرخ اللبناني كمال الصليبي[2]، وفي الأدب «القبالي/ الصوفي» اليهودي، «يروشليم» قد تكون رمزا أو أمنية أو حلما يتمنى المؤمن تحقيقه، أما، ومنذ نشأت الحركة الصهيونية، في أواخر القرن التاسع عشر، كجزء من المنظومة الكولونيالية الأوروبية، تحولت «يروشليم» إلى مدينة القدس الفلسطينية، ومعها تحوّل «التناخ»[3]، كتاب اليهودية المقدس، إلى الكتاب الذي استمدت منه فكرها العدواني الاستعماري، تتفق اليهودية والصهيونية على أنهما ثنائية واحدة في المنطلقات والأهداف وفي هذا التحبير، سوف نأتي على ذكر خمسة محاور، هي:

١- السيطرة على الأرض

٢- الطرد والتهجير وتدمير القرى والمدن

٣- نقاء العِرق

٤- استباحة ممتلكات وحياة الـ goyem

٥- العنف ضد الآخرين

قبل أن نبدأ تحبيرنا، لا بدّ التأكيد على أمرين هامين:

الأول: ترفض بعض الفرق اليهودية المتصوفة والأصولية أي ربط بين الصهيونية وفكرها الاستعماري وبين الدين اليهودي، وعليه وجب قراءة «التناخ» قراءة باطنية أو تأويلية. هذا التأكيد، هو للإنصاف الموضوعي والأكاديمي في آن واحد، فهذه الفرق تنتظر «المشيح» الذي هو في كل الأحوال لصالح اليهود وضد الأغيار[4].

الثاني: يعتقد الغالبية من الناس، من عرب ويهود، أن الحركة الصهيونية هي حركة علمانية، ولهذا السبب رفضتها الحركات والفرق اليهودية المتدينة والمتصوفة تحديدا، أعتقد أن السبب الحقيقي لرفض هذا المجموعات كون الصهيونية تؤلب العرب والمسلمين ضد اليهود، وتعرقل مجيء المشيح، والموقف القائل بعلمانية الصهيونية، هو

موقف قديم نسبيا وبدأ يتصدع مؤخرا عند البعض.. فهذا التعبير ينضم إلى الرأي القائل بعدم فصل الصهيونية اليهودية- كما نراها. فـ«صيون» و«يسرءل» والكنيست وكافة رموز الدولة، هي رموز يهودية صرفة، لازمت تأسيس الحركة الصهيونية وإقامة دولة «إسرائيل» وسياستها تجاه اليهود وضد العرب. والتعبير هذا (أيضا) عبارة عن محاولة مغايرة لما هو سائد لقراءة العلاقة بين «إسرائيل» الصهيونية واليهودية.

١- السيطرة على الأرض:

تؤكد جميع الأدبيات الصهيونية، ولا فرق بين يمينها و«يسارها»، وكلاسيكيها وبعد حداثتها، أن الصهيونية ابتغت «العودة إلى أرض الميعاد»، بحسب وعد (يهوه) لـ(ءبرهم)، فقد ورد «بالتناخ»: «وَلَمَّا كَانَ ءبْرَم ابْنَ تِسْعٍ وَتِسْعِينَ سَنَةً ظَهرَ يهوه لءبْرم وقَالَ لَهُ: «أَنَا ءل القَدِيرُ. سِرْ أمامي وَكُنْ كَامِلاً، فأجْعَلَ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ، وأُكَثِّرَكَ كَثِيرًا جدًّا». فَسَقَطَ ءبْرم عَلَى وَجْهِهِ. وَتَكَلَّم ءلوهيم مَعَهُ قَائِلاً: «أمَّا أنَا فَهُوذَا عَهْدِي مَعَكَ، وتَكُونُ أبا لِكَثِيرٍ منَ الجوييم، فَلاَ يُدْعَى اسْمُكَ بَعْدُ ءبْرَمَ بَلْ يَكُونُ اسْمُكَ ءبرهم، لأنّي أجْعَلُكَ أبًا لكثير من الجوييم. وَأُثْمِرُكَ كَثِيرًا جِدًّا، وأجْعَلُكَ جوييم، وَمُلُوكٌ مِنْكَ يَخْرُجُونَ. وَأُقِيمُ عَهْدِي بَيْنِي وبَيْنَكَ، وبَيْنَ نَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ فِي أجْيالِهِمْ، عَهْدًا أبديًا، لأَكُونَ إلهًا لَكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ، وَأُعْطِي لَكَ وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ أَرْضَ غُرْبَتِكَ، كُلَّ أَرْضِ كنعن مُلْكًا أَبديًا، وَأَكُونُ ءلوهيمهم». / وَقَالَ ءلوهيم لءبرهم: «وَأَمَّا أَنْتَ فَتَحْفَظُ عَهْدِي، أنْتَ وَنَسْلُكَ مِنْ بَعْدِكَ فِي أَجْيالِهِمْ. هذَا هُوَ عَهْدِي الَّذِي تَحْفَظُونَهُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ، وبَيْنَ نَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ: يُخْتَنُ مِنْكُمْ كُلُّ ذَكَرٍ. فَتُخْتَنُونَ فِي لَحْمِ غُرْلَتِكُمْ، فَيَكُونُ عَلاَمَةَ عَهْدٍ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ. اِبْنَ ثَمَانِيَةِ أَيَّامٍ يُخْتَنُ مِنْكُمْ كُلُّ ذَكَرٍ فِي أَجْيَالِكُمْ: وَلِيدُ الْبَيْتِ، وَالْمُبْتَاعُ بِفِضَّةٍ مِنْ كُلِّ ابْنِ غَرِيبٍ لَيْسَ مِنْ نَسْلِكَ. يُخْتَنُ خِتَانًا وَلِيدُ بَيْتِكَ وَالْمُبْتَاعُ بِفِضَّتِكَ، فَيَكُونُ عَهْدِي فِي لَحْمِكُمْ عَهْدًا أَبَدِيًّا. وَأَمَّا الذَّكَرُ الأَغْلَفُ الَّذِي لاَ يُخْتَنُ فِي لَحْمِ غُرْلَتِهِ فَتُقْطَعُ تِلْكَ النَّفْسُ مِنْ جَمْعِها، إِنَّهُ قَدْ نَكَثَ عَهْدِي» (تكوين ١٧: ١- ١٤)، جاء وعد يهوه لـ(ءبرهم) بعد أن ولدت له جاريته (المصرمية) ولدا ودعاه (يشمعءل)، وقبل أن تلد له زوجته الشرعية (سره/ سري) ابنهما (يصحق).

من خلال النصّ نفهم أن الوعد لم يكن وعدا، وأن العهد لم يكن عهدا، والذي كان اتفاقا بسيطا بين طرفين، فيه يضمن (يهوه/ ءلوهيم) منح أرض (كنعن) لـ(ءبرم) اللاجئ ونسله من (ءور كسديم)، مقابل أن يقوم (ءبرم) ونسله باختتان ذريتهما. نعلم طبعًا أن لـ(ءبرهم) ولدين: (يشمعءل) البكر و(يصحق). أما اليهود والمسيحيون الذين تبنوا «التناخ» بصيغة «العهد القديم»، فقد اعتبروا (يصحق) هو الابن الشرعي، دون أخيه (يشمعءل)، الذي يعتبره العرب جدهم، لأنه ابن (هجر) الجارية (المصرمية)، التي هي ليست من جماعة (ءبرهم/ ءبرم) و(سره/ سري)، أي أنها goya بحسب الشريعة اليهودية، هذا مع العلم أن النصّ «التناخي» لا يجزم جزما قاطعا ولا شكّ فيه، بأن (يصحق) هو ابن (ءبرهم) ومن صلبه، فقد رجحت أن يكون ابنا لـ(فرعه)[٥]، وبينما أبوية (ءبرهم) لـ(يشمعءل)، مؤكدة ليس فيها أية ذرة شكّ، كما تتضح في النصّ «التناخي».

واستخدم الفقيه اليهودي موسى بن ميمون- المعروف بالرمبام- بمؤلفه الفقهي الهام، المعروف بـ«الرسالة اليمنية»[٦]، ادعاء الوعد والعهد لكي

يحاجج بواسطته أن النسل المنتخب من الإله (يهوه) هو نسل «يصحق»، دون نسل أخيه وبكر (ءبرهم)، (يشمعءل)، وكما هو معروف، فإن نسل (يصحق/ إسحق) هم اليهود، ونسل (يشمعءل/ إسماعيل) هو الـ(يشمعءليم/ الإسماعيليين) العرب المسلمين.

هذا الوعد، العهد الذي ورد في سفر التكوين وعدة أسفار أخرى من «التناخ»، هو عمليا منطلق الحركة الصهيونية لاستعمارها فلسطين والوطن العربي. فاحتلال الأرض ومصادرتها وتوزيعها على اليهود المستعمرين، هي الترجمة العملية لما ورد أعلاه، سنوضح الأمر قليلا، مثلا: عندما يرد مصطلح مثل «نَحَلت آبوت» في المصادر الصهيونية- «الإسرائيلية»، والتي ترجمتها إلى العربية هي: «مِحلّة الآباء»، فإن الآباء المقصودين هم: اليهود فقط، أي لا أرض ولا آباء للعرب!!
ويتسرب هذا الموقف من اللاهوت والأيديولوجية والثقافة السياسية إلى القانون أيضا؛ فعندما يرد في المصادر القانونية مصطلح مثل: «أرض لصالح الجمهور»، فإن ترجمته العملية تعني: «أرض لصالح اليهود»، دون غيرهم من «سكان الدولة العرب»، ونشير إلى أن جميع أراضي العرب في فلسطين صودرت تحت هذه الحجة، وتم توزيعها وخيراتها على اليهود دون العرب.

كشف ساندي كيدار في أطروحة الدكتوراه التي أعدها حول «قانونية» مصادرة الأراضي العربية في «إسرائيل»، أن مؤسسات الدولة المختلفة تجاوزت القوانين التي سنتها «الكنيست» والتشريعات الداخلية الأخرى، في ممارستها لمصادرة الأراضي العربية، والهدف هو مصادرة أكبر مساحة منها.

وكشف تقرير أعدته «حركة السلام الآن»، عن أن غالبية الأراضي التي تقوم عليها المستوطنات في الضفة الغربية، تمت السيطرة عليها دون «مصادرة قانونية»، أي أنها لا تزال رسميا باسم مالكيها العرب!!

وما تعامل السلطات «الإسرائيلية» مع أوساط ساقطة وطنيا وأخلاقيا في مجتمعنا الفلسطيني، بمساعدة عصابات جنائية يهودية وعاهرات، من أجل الاحتيال وابتزاز المالكين العرب، إلا محاولة أخرى في الاستراتيجية «التناخية» في السيطرة على الأرض (لفهم هذه الظاهرة، يرجى العودة إلى التحقيق الذي نشرته هآرتس بتاريخ ٦.٠٩. ٢٠٠٦).

٢- الطرد والتهجير وتدمير القرى والمدن:

تتمة للوعد والعهد والاتفاق، والذي بموجبه يمنح الإله (يهوه) أرض (كنعن) لنسل (ءبرهم)، تأتي عملية طرد وتهجير الآخرين من الأرض الموعودة. فمن المعروف أن (ءبرهم) و(سري) كانا زوجين، إلا أن الزوجة كانت عاقراً، لذا منحت خادمتها (المصرمية) (هجر) إلى زوجها (ءبرهم) لتحمل وتنجب منه، وعندما حملت (هجر) غارت منها (سري)، فشكتها إلى زوجها الذي قال لها: «هذه خادمتك في يديك، فاصنعي بها ما يحسن في عينيك»، فأذلتها سري فهربت من وجهها (تكوين ١٦: ١- ٦)، وبعد ذلك حملت (سري)- من الـ(فرعه)- كما رجحت- وأنجبت (يصحق)، ولأنها لا تريد لـ(يشمعءل) أن يشارك ابنها (يصحق) في حيّز ميدان الثروة: الأرض والمراعي، طلبت من زوجها أن يطرد ابنه (يشمعءل) وأمه (هجر) قائلة: «أطرد هذه الخادمة وابنها، فإن ابن هذه الخادمة لن يرث مع ابني يصحق»، وعندما تلكأ (ءبرهم)- لقد أصبح اسمه (ءبرهم) لأن نسله يكون كثير العدد، كما يرد «بالتناخ»- يقوم الإله (ءلوهيم) بمنح عملية

الطرد شرعية وقداسة. قائلا: «لا يسوء في عينيك أمر الصبي وأمر خادمتك. مهما قالت لك سره] تحول اسمها من سري إلى سره]، فاسمع لقولها، لأن بإسحق يكون لك نسل باسمك [...] فصرفها، فمضت وتاهت في برية بءر شيبع» (تكوين ٢١: ٨-١٤).

نلاحظ أن طرد ابن (ءبرهم)، لـ(يشمعءل) وأمه (هجر)، تم ضمن خطة مدبرة سلفا. وتتكون من ثلاث مراحل. الأولى: التنكيل بالأم الحامل. والثانية: الطرد الفعلي للأم الوالدة وابنها. والثالثة: إبعادهما عن مصادر الثروة: الأرض والمراعي والانتماء (الهوية)، أي أنه تم إقصاء الابن تحديدا من الانتماء إلى الآب وهويته، وكذلك الأم تم إقصاؤها عن الانتماء والهوية بالزواج.

عمليا: هذا ما تفعله الصهيونية وذراعها المادي، «إسرائيل» منذ قرن ونصف تقريبا، فقد بدأت عصابات الحركة بطرد الفلسطينيين من أراضيهم وقراهم منذ سبعينات القرن التاسع عشر. ونذكر هنا على سبيل المثال فقط: أهالي وادي الحوارث وقرية الشركس في سبعينات القرن التاسع عشر.. والعفولة في عام ١٩١٠. وجيدا في العام ١٩٢٠. والقائمة طويلة. وفي الفترة التي امتدت من بداية النشاط الصهيوني إلى ما قبل اتخاذ قرار تقسيم فلسطين عام ١٩٤٧، تم تهجير ٧٠ قرية وآلاف الفلسطينيين. والطرد كما هو معروف لم يتوقف أبدا إلى يومنا هذا.. وكذلك مصادرة الأراضي والتنكيل بنا أيضا، فقد قامت «إسرائيل» اليهودية بتهجير قرى بأكملها في الأعوام التي تلت «انتهاء» حرب عام ١٩٤٧- ٤٨، مثل: كفر برعم وإقرث (في الشمال) ومجدل عسقلان والعديد من القرى والمضارب البدوية (في الجنوب)، وإلى يومنا هذا، لا تزال «إسرائيل» ترفض الاعتراف بشرعية تواجد عشرات القرى في شمال ووسط وجنوب فلسطين. أي أن استراتيجيتها لا تزال قائمة في الحاضر والمستقبل أيضا، ونذكر أن «إسرائيل» تمكنت من تهجير سكان وتدمير أكثر من ٦٠٠ مدينة وقرية ومضرب بدو في فلسطين. في هذا الصدد يمكن العودة إلى دراسات شريف كناعنة والعديد من الباحثين العرب واليهود للتأكد من أن التهجير كان مخططاً له مسبقاً! ويذكر إيلان بابيه، وهو باحث مرموق في التاريخ، في كتابه الأخير عن التطهير العرقي في عامي ١٩٤٧- ٤٨، نقلا عن الضابط السابق في إحدى العصابات الصهيونية، دوف يرميا، أن الخطة اليومية كانت تهجير ثماني قرى[٢]!!

وبعد هذه المدة الزمنية من التنكيل واستلاب الأرض ومصادرتها، تمكنت «إسرائيل» من إقصاء الفلسطينيين من أرضهم. أقصد الإقصاء بالكامل عن مصادر الثروة المادية والمعنوية، وكذلك عن هويتها أيضا. كما جاء في النصّ «التناخي» بالضبط!!

٣- نقاء العرق:

تعتبر اليهودية بكافة مصادرها التوراتية ومراجعها المختلفة من تلمودية وغيره، وثيقة تمجد العرق اليهودي، «جَمْع يهوه النوعي» (تثنية ١٤: ٢)، و«جَمْع أعظم من أن يعد ويحصى لكثرته» (يهوشع ١: ١٠).. و«أبناء يهوه» (يهوشع ١٠: ١). وعليه، وبسبب سمو مكانته بين بقية جموع الإنسانية، عليه أن يسكن منعزلا، «جمع منعزلا يسكن وبالـgoyem لا يكترث» (العدد ٢٣: ٨). يلاحظ القراء والقارئات أن ما آتي به من ترجمة عربية لبعض الأعداد (الآيات) غير معروف لديهم، فالمعروف هو: شعب الله المختار، وأبناء الله وشعب لوحده

يسكن، أما بخصوص المقال الذي بين أيدينا، فنشير إلى الملاحظات الآتية:

الأولى: ترد المفردة: (عَم) في العبرية التوراتية، وقد ترجمها العرب إلى: (شعب)، الأمر الذي لا يتطابق مع الحقائق الإثنوغرافية في حينه، فـ(عَم) العبرية التوراتية، هي: (مَع) العربية، ومعناها: جمع، وجماعة، وهنالك العديد من المفردات في اللغات التي اصطلح على تسميتها بـ«السامية»، التي هي تسمية غير علمية..- يتبدل مكان الأحرف فيها وفقا لمناطق وأجيال مختلفة، مثلا: المفردة: (شمس)، في بعض المناطق اللبنانية تُذكر: (سمش)، و(بلع) في بعض المناطق الفلسطينية تُذكر: (لبع)، والمفردة: (خَشَط)- بمعنى جرح- كما يلفظها وسط وجنوب فلسطين، تُذكر في شمال فلسطين ولبنان: (شَخَط)، والمصدر آرامي: (شحَط)، أي ذبح.. وعليه وجب اعتبار (عَم) التوراتية هي (مع) العربية، أي: جمعٌ وجماعة، وليس شعبا.

الثانية: بات من الواضح لدى علماء وباحثي اليهودية «التناخية»، أنها ديانة متعددة الآلهة، وعليه وجب عدم ترجمة أسماء الآلهة الواردة في «التناخ» إلى: الله وربّ، بل كتابتها كما ترد في المصدر مثل: (يهوه)، و(إلوهيم)، و(أدوني)..، و(إل)، فـ(إل) مثلا هو إله متجسد بصريح النصّ التوراتي: «فصارعه [يعقب] رجلٌ [أي: إل] إلى طلوع الفجر... لأنك صارعت إل والناس فغلبت» (تكوين ٣٢: ٢٦- ٢٩)، وإذا قرأنا النصّ الذي يرد في أسماء الآلهة وصفاتهم، نفهم من هذا أن صراعا دار بين المجاميع اليهودية المختلفة، فقام كل جمع بتجنيد إلهه، مثلا، وبما أننا ذكرنا قصة (ءبرهم) وولديه، نذكر أن النصّ التوراتي يذكر إلهين في القصة ذاتها: (يهوه)، وهو إله (ءبرهم) و(إلوهيم) وهو إله (سره) (تكوين ٢٠ و٢١).

الثالثة: عندما يرد في النصّ التوراتي: (لبَدِ)، كما هو في نصنا المذكور، نفهم أن معناها هو: منعزلا، وليس وحيدا، ولو أراد كتبة ومحررو «التناخ» القول: لوحده، لكتبوا: (لبدو)، وليس أي مفردة غيرها.

والرابعة: لم تصبح اليهودية ديانة موحدة، إلا في القرن الثاني عشر، كما يرد في الـ(ي.ج/ ١٣) عند الرمبام/ الرابي موسى بن ميمون (١١٣٨- ١٢٠٤)، الذي تأثر في علم الكلام الإسلامي، وأصبح أشعريا في منهجه، ويقال أنه اعتنق الإسلام لمدة سنتين[٢].

قد يعتقد البعض أن الإشارة إلى ضرورة ترجمة «التناخ» ترجمة جديدة، ترفا أو «فصحنة زايدة»، إلا أني أعتقد، ومعي الكثيرون من الباحثين، أن قراءتها بلغتها العبرية «التناخية»، وترجمتها ترجمة أمينة غير أيديولوجية، من شأنها أن تكشف خبايا النصّ المعادي للآخرين/ للأغيار عداء مانويا وعنيفا للغاية، كما هو حال الصهيونية، فالرابح الوحيد من هذا النصّ هم اليهود والصهاينة- «الإسرائيليون»، لأن فيه إخراجا لليهودية من دائرة الديانات النارية، وإدخالها إلى دائرة الديانات المائية، وأن اليهود «شعبا» منذ الأزل، هذا ضد منطق الصيرورة التاريخية.

أما التلمود بشقيه البابلي والأورشلمي/ الفلسطيني، فهو أقسى على غير اليهود/ الـgoyem، الأغيار: فيكثر من وصفهم بأنهم دنسون وأنهم ليسو آدميين ويمارسون الجنس مع الحيوانات والموتى وقطع اللحم!!! وأنهم أفاعي أبناء أفاعي.. (يبموت س أ. أ). و«لحمهم لحم حمير» (يروشلمي برخوت ف.ج. هـ.د)، وأوصاف

كهذه نجدها في الخطاب الصهيوني «الإسرائيلي» المعاصر فقبل أربع سنوات كان الرابي (عوباديا يوسف). الذي كان الرابي الأكبر الشرقي لدولة «إسرائيل» عدة سنوات، وهو زعيم حركة «شاس» الأصولية وأقوى تأثيرا في السياسة والثقافة فيها، قد وصف العرب: «أفاعي أبناء أفاعي». وعندما وصفه الوجهاء العرب وبعض الليبراليين اليهود بالعنصرية، قال إنه ينقل من المصادر اليهودية فقط! وقبل سنتين كان البروفيسور أرنون سوفير من جامعة حيفا، وهو أبو الفزّاعة والاستراتيجية الديموغرافية لدولة «إسرائيل»، قال: إن المصريين في الصعيد يشربون من الترعة ويمارسون الجنس مع الجواميس!!! فاعتبر قوله جزءاً من حرية التعبير الأكاديمية!!! هذه الأوصاف في المصادر اليهودية، وليست طارئة على الصهيونية و«الإسرائيلية».

من هذا المنطلق تمنع اليهودية زواج اليهود بغيرهم من الشعوب وأتباع الديانات الأخرى. والرجل أو المرأة الذي يريد أن يصبح صهرا لليهود، عليه أن يتهود، والتهود في اليهودية معناه دراسات لاهوتية وشرعية وفقهية يهودية تستمر عدة سنوات. أما «إسرائيل» الصهيونية، رغم إعلانها ليل نهار بأنها «دولة علمانية»، فقد أوكلت أمور الزواج والطلاق للمحاكم الشرعية اليهودية، التي ترفض تسجيل زواج اليهود بغيرهم، الذين تزوجوا زواجا مدنيا، ولم يتهودوا بعد. نقاء العرق في «إسرائيل» الصهيونية، هو يهودية الانتماء.

٤- استباحة ممتلكات وحياة الـ goyem:

كنّا قد تعرضنا في المحاور الأربعة السابقة إلى عدائية العقيدة اليهودية والصهيونية و«إسرائيل»، بما يخص الغير وأراضيهم والعنف ضدهم ومكانة اليهود مقارنة بهم. وفي هذا المحور سوف أعرض موقف اليهودية، كما وردت عن الفقيه اليهودي، موسى بن ميمون، بما يخصّ ممتلكات وحياة الـgoyem، في المجتمعات التي يعيش اليهود بين ظهرانيها حياة آمنة.

جاء في التلمود البابلي: لا يجوز للغريب أن يسرق من يهودي،- بل يجوز لليهودي أن يسرق من الغريب. جاء أيضا: إذا وجد يهودي غرضا ضائعا ليهودي، عليه أن يعيده إليه- أما إذا وجد غريب غرضا ضائعا ليهودي، عليه إعادته إليه!! وجاء أيضا: يمكن ليهودي أن يزود الآخرين بمعلومات خاطئة- ولا يجوز لغريب أن يعطي معلومات خاطئة ليهودي!! وجاء أيضا: لا يمكن لغريب أن يغشّ اليهودي- بل يمكن لليهودي أن يغشّ الغريب!! وكذلك أيضا: يمكن لليهودي أن يشّهر بالغريب- ولا يجوز للغريب أن يشّهر باليهودي. وجاء أيضا: إذا سبب يهودي أذى لغريب لا يجوز تعويضه- أما إذا سبب غريب أذى ليهودي فيجب تعويضه (مسيخات سنهدرين ٥٧، أ. والعديد من المواضع في التلمودين البابلي واليروشلمي).

بما يخصّ الممتلكات- سُئل بن ميمون من قبل أحد اليهود: هل يجوز تعويض الـ goyem عن ضرر سببه ثور يمتلكه يهودي؟ فأجاب: لا يجوز تعويضهم، وأضاف: بل يجب تعويض اليهودي إذا تسبب ثورٌ أحد الـ goyem بضرر لأحد ممتلكات اليهود. وما الثور هنا إلا مثال فقط للتخصيص، أما على وجه العموم فلا يجوز تعويض غير اليهود بتاتا، إذا تسبب يهودي لهم بضرر ما- والعكس هو المفروض (مشناه توراه، مسيخيت دانزيكين قضية ١٢).

بما يخص مساعدة الآخرين وقت الشدّة- وأفتى ابن ميمون بتحريم قيام اليهودي بتقديم مساعدة لإنقاذ حياة أحد الـ goyem، بينما أفتى

بتحليل تلقي اليهودي مساعدة من أحد الـ goyem لإنقاذ حياته (مشناه توراه ٨٢ مسالك السبت هلخا ٢١)، وما إنقاذ الحياة إلا مثل على وجه الخصوص، وبالطبع يمكن تعميم هذه الفتوى على كافة أنواع المساعدات.

أما (الرمبام) وهو الأكثر أهمية في الديانة اليهودية بعد (موشه بن عمرام) «التناخي»، ويردد اليهود قولا: لم يأت بعد موسى [الرمبام] إلا موسى [«التناخي»]، وذلك لأهميته بتجديد الديانة اليهودية "التناخية» التي أصابها الهوان والوهن نتيجة لنشأة الإسلام، في الكتاب الذي أصدره (Y. Leibowitz/ 1902- 1994)، بالعبرية، والموسوم بـThe Faith of Maimonides وصفه قائلا: إنه أكبر المؤمنين واللاهوتيين اليهود (ص١١).

نحن الذين نعايش اليهود في بلادنا، ونعايش أجهزة الدولة المختلفة: التشريعية والقضائية والتنفيذية، نعلم مدى التمييز الذي تمارسه ضدنا هذه المؤسسات. ونخصّ بالذكر جهاز القضاء الذي من واجبه الإنصاف والمساواة بين المتقاضين أمامه، إلا أنه يخون واجبه ويمارس التمييز ضدنا لصالح اليهود، يكفي قراءة أطروحة الدكتوراه لمحمد سليم حاج يحيى:؟ داء أجهزة تطبيق القانون الجنائي على الأقليات في البلاد (١٩٩٢). التي تؤكد تأكيدا لا يقبل الشك، ومن خلال فحص ملفات شبيهة لعرب ويهود في المحاكم «الإسرائيلية»، أن جهاز القضاء يعاقب العرب بشدة أكثر من اليهود، علما أنهم اقترفوا نفس التجاوز للقانون، ولا أزال أذكر عندما اتصلت بالباحث للحصول على نسخة من الأطروحة عام ١٩٩٦، أخبرني بأن إدارة الجامعة احتجزتها لمدة خمس سنوات قبل أن تسمح بإدخالها للمكتبة العامة، وتم هذا بعد أن هدد باللجوء إلى القضاء!

وأعدت هداس زيف تقريرا عن تعامل الجهاز الطبّي مع جرحى أحداث أكتوبر ٢٠٠٠، بعنوان: طب تحت النار: المس بالحق في الصحة في المواجهات بين متظاهري الصحف المحليّة في كل مستعمرات «كرمئل» و«نصرات عرب»، فخلصت إلى نتيجة أن الجهاز الطبي أيضا يميز ضدّ العرب!

أما عن الإساءة لسمعة العرب، فحدّث ولا حرج: جاء في المدراش الكبير[١١]، أن الغريب الذي يسيء إلى سمعة اليهود وجب عليه دفع تعويض لهم- أما الذي يسيء إلى سمعة الأغيار فمعفي (مدراش جدول: هـ.هـ. ب ك وهـ. ي). وهذا ما نلاحظه فعلا اليوم، فوسائل الإعلام «الإسرائيلية» مليئة بكل ما هو مسيء للعرب، لأن هذا من شأنه أن يسهم بازدياد المبيعات، عدا عن كونها استراتيجة عدوانية ضد العرب.

ولا يسلم الموتى أيضا من لعنتهم، جاء في التلمود البابلي: الذي يشاهد قبور الأغيار، عليه أن يقول: يا عار آمكم، (وردت بالكامل عن موسى بن ميمون مشناه توراه هلخوت برخوت ١١). واليوم وفي دولة «إسرائيل» اليهودية الصهيونية، أصبح الاعتداء على مقابر ونبش قبور القرى المهجرة «رياضة قومية»... وتأخذ أحيانا شرعية من الجهاز القضائي، من أجل شقّ شارع أو طرق أو إقامة حيّ سكني!!

٥- العنف ضد الآخرين:

بما أن الأفكار لا تنشأ من عدم، والحفاظ عليها واستمرار ديمومتها وإعادة إنتاج نفسها، ليس بالصلاة، بل بأدوات مادة مختلفة.. والعنف أحدها، إلا أن العنف «التناخي»- حتى لو كان

مجازيا- فإنه على مستوى العقيدة أبشع وأقسى أنواع العنف التي تعرفها الإنسانية. يخبرنا «التناخ» عن الضربات العشر التي ضرب بها (يهوه) (المصرميين). وهي أشبه بالحرب البيولوجية في الحروب المعاصرة. وهي: الماء المنقلب دما. والضفادع. والبعوض. والذباب. وقتل المواشي، وجراثيم القروح. والبَرَد. والجراد. والظلام وإبادة شباب (المصرميين) (خروج ٧- ١١)، ولن ننسى المجازر الآتية: إبادة أهالي (سدوم) و(عموره). لأنهم أغيار (كما بينت في كتابي الذي سيصدر في العام القادم. والموسوم: قصة لوط «التناخي» وديناميكية العداء للآخرين (خلافه مع «برهم .. ممارسة الجنس مع ابنتيه .. حرب يأجوج ومأجوج). وإبادة آل (يعقب) لآل (شخم) و(حمور)، بتهمة اغتصاب (حمور) بن (شخم) اغتصب (دينة) ابنة (يعقب). إلا أني قمت بنفي التهمة بناء على قراءة جديدة للنصّ الأصلي للقصة «التناخية(١٠)»، وإبادة أهالي وكل كائن حيّ في (يريحو). بعد أن احتلها اليهود المهاجرون من (مصريم) (تكوين ١٩ و٣٤ ويهوشع ٦).

ونضيف: ورد في «التناخ» ما يلي: «وَكَانَ عَدَدُ الأيَّامِ الَّتِي سَكَنَ فِيهَا دَاوُدُ فِي بِلاَدِ الْفِلِشْتيم سَنَةً وَأَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ. وَصَعِدَ دَاوُدُ وَرِجَالُهُ وَغَزَوُا الْجَشُورِيِّينَ وَالْجِرْزِيِّينَ وَالْعَمَالِقَةَ لأَنَّ هؤُلاَءِ مِنْ قَدِيمٍ سُكَّانُ الأَرْضِ مِنْ عِنْدِ شُورٍ إِلَى أَرْضِ مِصْرَ. وَضَرَبَ دَاوُدُ الأَرْضَ. وَلَمْ يَسْتَبْقِ رَجُلاً وَلاَ امْرَأَةً. وَأَخَذَ غَنَماً وَبَقَراً وَحَمِيراً وَجِمَالاً وَثِيَاباً وَرَجَعَ وَجَاءَ إِلَى أَخِيشَ. فَقَالَ أَخِيشُ: إِذاً لَمْ تَغْزُوا الْيَوْمَ. فَقَالَ دَاوُدُ: بَلى، عَلَى جَنُوبِيِّ يَهُوذَا وَجَنُوبِيِّ الْيَرْحَمْئِيلِيِّينَ وَجَنُوبِيِّ الْقِينِيِّينَ. فَلَمْ يَسْتَبْقِ دَاوُدُ رَجُلاً وَلاَ امْرَأَةً حَتَّى يَأْتِي إِلَى جتّ إِذْ قَالَ: لِئَلاَّ يُخْبِرُوا عَنَّا قَائِلِينَ: هكَذَا فَعَلَ دَاوُدُ. وَهكَذَا عَادَتُهُ كُلَّ أَيَّامِ إِقَامَتِهِ فِي بِلاَدِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ. فَصَدَّقَ أَخِيشُ دَاوُدَ قَائِلاً: قَدْ صَارَ مَكْرُوهاً لَدَى شَعْبِهِ إِسْرَائِيلَ. فَيَكُونُ لِي عَبْداً إِلَى الأَبَدِ» (شموءِل ٢٧: ٧- ١٢).

وجاء في التلمود البابلي: إذا قتل يهودي غريبا دون قصد، لا يعاقب اليهودي بالقتل- أما إذا قتل غريب يهوديا دون قصد، يقتل الغريب (مسيخت دانزيكين فَرَشه ٤).

قد يقول البعض، أن ما ذكرته لا يتعدى النصوص الدينية المختلفة حول إن كانت تاريخية أو رمزية، حسنا: لنقرأ ما كتبه للرابي (شلمه جورن/ ١٩١٧- ١٩٩٤) الذي كان رابي الجيش (١٩٤٨- ١٩٦٨). والرابي الأشكنازي للدولة (١٩٧٢- ١٩٨٣)، معنى إحدى الوصايا العشر: «لو تهرُج/ لا تقتل»، فقد كتب في كتابه الموسوم: «كتاب نظرية الدولة» (١٩٩٦)، ص ٢٨- ٣٥. الفتوى الآتية: «هل مسموح بحسب الشريعة أن نقتل عربا بثمن تعريض حياة [يهود] للخطر من أجل الحفاظ على سيادة يهودية على يهودا والسامرة وقضاء غزة»؟ جوابه كان بالإيجاب، فاستعان بـ(الرمبام) الذي أفتى قائلا: «عندما تكون يد يسرءل قوية لا يجب أن نبقي أغيارا بيننا»، ثم يضيف (جورن) قائلا: من أجل تنفيذ هذه المهمة من الواضح أنه يجب استعمال القوة ضدهم [جميع الفلسطينيين في فلسطين الانتدابية] فهذا ما يقصده الرمبام، ثم يستعين بالتلمود البابلي مقتبسا: «ملكوتا دقطلا حد مشيتا بعلما لو ميعنشا»، أي الذي يعرض سُدس السكان [اليهود] للخطر لا يعاقب.. الذي معناه إبادة جميع الفلسطينيين(١١)! هذه فتوى لشخصية ذات تأثير في الدولة، أي أنه المسؤول عن المرجعية الروحية الدينية في الدولة، ويبقى السؤال: إذا كانت دولة «إسرائيل» علمانية كما تدعي، إذن لماذا هي بحاجة إلى كاهن ومرجعية روحية دينية!؟

ما ذكرناه حتى الآن يعود إلى فترات الحروب والصراعات، والحروب إما قاتل أو مقتول، منتصر أو مهزوم، إلا أن الأمر ليس كذلك، فيما يلي عرض لقضية أخرى، علاقة عاطفية بين رجل يهودي وامرأة غريبة، والعلاقة العاطفية، هي علاقة بين اثنين فقط، ولا دخل لطرف ثالث فيها، والقصة هي: ورد في «قضية الأسبوع»، وهي قضية تقرأ وتناقش ليلة السبت على المائدة بين أفراد العائلة وضيوفهم: يحكى أن (زِمْرِي بن سلوى) عشق امرأة مديانية.. ومارس الجنس معها أمام (بني يسرءِل).. فقام (فِنْحَص بن ءِلِيعِزِر) وأخذ رمحا وقتلهما دون محاكمة، ليس هذا فقط، فقد ورد في «القضية» ما يأتي: «وتكلم هـ [أحد الآلهة] إلى موشِه قائلا: فنحص بن ءليعزر بن ءهَرون أعاد إلي كرامتي على الرغم من بني يسرءل [...] لذا ها أنا أعطي له عهدي سلاما»، استندت «قضية الأسبوع» المذكورة على ما ورد في سفر العدد ٢٥: ١ - ٩.

من القضية نفهم أن هنالك مبالغة في النصّ: إذ لا يعقل أن يقوم اثنان بممارسة الجنس على الملأ، إلا إذا كانا معتوهين، وبالتالي يقتلان!! ويبدو أن كتبة «القضية» بالغوا في وصف حالة العشق بين الاثنين، لكي يشرعوا القتل، والمبالغة صفة ملازمة للآداب الدينية، لكي يبرر أتباعها أعمالهم، التي عادة ما تكون غير عادية ومبالغا بها.

وعلى ما يبدو لم تتحرر اليهودية من أفكار كانت سائدة قبل عشرات القرون، وأن الماضي البعيد، هو حاضر ومستقبل كما يبدو، والحادثة التي نوردها هنا تدل وتؤكد على أن أمرا كهذا من شأنه أن يحدث في دولة «إسرائيل العلمانية»، التي «تحترم» حقوق الأفراد ومشاعرهم. تقدم أحد بسؤال إلى الرابي (اسحق هيرتسوج/ ١٨٨٨ - ١٩٥٣)، الذي كان الرابي الأشكنازي لدولة «إسرائيل» (١٩٤٨ - ١٩٥٣): سائلا إياه: هل يجوز تهويد غير اليهودية إذا تزوجت من يهودي زواجا مدنيا في الخارج.. فأجاب: حكمهما كحكم اللذين مارسا الجنس علنا، يقصد (زمري بن سلوى) وعشيقته المديانية (ترد هذه الفتوى في مجموعة فتاواه: قضيتنا (فنحس) ٢٧، أ، وما بعدها) هذا الرابي كان موظفا رفيعا حكم دولة «إسرائيل».. والفتاوى لا تتقادم، أو تُبطل، والرابي هيرتسوج، هو والد الرئيس السادس لدولة «إسرائيل»، «حاييم هيرتسوج» (١٩١٨- ١٩٩٣/ ١٩٨٣- ١٩٩٣) وجد عضو الكنيست «يتسحاك هيرتسوج»، وزير السياحة المستقيل وأحد المتنافسين على زعامة حزب «العمل».

وبعد: هذه العلاقة بين اليهودية والصهيونية، والباب لا يزال مفتوحا لاجتهادات أخرى داعمة ومعارضة أيضًا. ■



الحواشي

١. سيتم كتابة جميع أسماء العلم، كما ترد في «التناخ» نسخًا، ولن يتم تحويرها إلى أسماء إسلامية أبدًا، كي لا يتم قراءتها من منطلقات إسلامية، فالقراءة اليهودية، هي القراءة الأمينة والموضوعية الوحيدة.

٢. يمكن العودة إلى مؤلفات كمال الصليبي العديدة: التوراة جاءت من جزيرة العرب (١٩٨٦)، وخفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل (١٩٨٨)، والبحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل (١٩٩٩).

٣. سيتم استخدام «التناخ» وليس العهد القديم أو التوراة، لأن «التناخ» هو كتاب اليهود المقدس، أما العهد القديم، فهو الترجمة المسيحية «للتناخ»، الذي وبحسب العقيدة المسيحية، يمهد لمجيء المسيح بن مريم والعهد الجديد، والتوراة هي القراءة الإسلامية لكتاب اليهود المقدس.

٤. المشيح اليهودي، هو ليس المسيح بن مريم الذي يؤمن به وينتظر عودته المسيحيون والمسلمون.. هنالك رأيان لمجيء المشيح:

الأول: حسب ما جاء في التلمود البابلي (سنهدرين ٩١ و ٧١)، وكما شرحه الرمبام/ موسى بن ميمون في (مشناه توراه، هلخوت ملاخيم / مسالك الملوك ١٢، ١٢))، فإن الـ(مشيح) سوف يأتي من نسل بني الإنسان، وسيقوم بإزالة نير الأغيار عن رقبة جماعة بني (يسرءل)، وينشأ دولة تستند إلى الشريعة اليهودية في أرض (يسرءل)، عندما سيتم هزيمة الأغيار المسيطرين عليها ثم يُبعدون عنها.

والثاني: فقبل ظهوره أو أثناء ظهوره أو بعد ظهوره، ستندلع حرب (جوج ومجوج / يأجوج ومأجوج)، وسيتم فيها إبادة (ءدوم) وجميع الأغيار الذين آذوا بني (يسرءل). وبعد ذلك يكون الخلاص العالمي، فيه يقبل جميع الأغيار بسلطة الـ(مشيح) الذي من نسل (دود)، ومن لا يقبل يحارب إلى أن يقبل أو يقتل.

لا فرق بين ما جاء به ابن ميمون، وما جاءت به الآداب اليهودية المختلفة: فإقامة دولة الشريعة اليهودية، لا يعني تطبيقها على اليهود فقط، بل تطبيقها على الأغيار (goyem) أيضًا، والشريعة اليهودية تقسمهم -أي الأغيار- إلى ثلاث مجموعات، وبحسب انتمائهم لها تتعامل معهم. والمجموعات الثلاث هي: الأولى، التي يقيم أفرادها «سبع وصايا أبناء نوح»، فقتلهم غير واجب بالمحكمة، وإنما يقتلهم الله روحيا يوم الدينونة، والثانية: المجموعة التي يقيم أفرادها «سبع وصايا أبناء نوح»، ليس واجبا قتلهم في المحكمة، بل مسموح قتلهم، والسؤال: هل هنالك من هم غير اليهود ممن يقيمون «سبع وصايا أبناء نوح»؟! والثالثة: المجموعة التي يعبد أفرادها عبادة غريبة، من الواجب قتلهم، مثلا تعتبر اليهودية جميع المسيحيين بأنهم أتباع عبادة غريبة.. وتمنع الشريعة اليهودية مساعدة أي غريب، حتى لو كانت المساعدة من شأنها أن تنقذ حياته (كارو: فسحيم ك أ، ع أ، و شلحان عروخ، يوره دعه سيمان قن ح سعيف والقائل هو يوسف إفرايم كارو ١٤٩٨- ١٥٧٥).

٥. يمكن مراجعة مقالي: استخدام بني يسْرائيل الجنس من أجل أدلجة العداء للآخرين:

http://www.alhaqaeq.net/defaultch.asp?action=show article&issueid=9&secid=13&articleid=36015

٦. قريبا سأقوم بنشر كتاب خاص فيه تحقيق الرسالة اليمنية بالأحرف العربية وتقديم عن ابن ميمون: حياته وفكره ومؤلفاته.

٧. المدونات التي تتحدث عن التهجير كثيرة، وأعتقد أنها الأكثر في المدونات والمؤلفات التي تعنى بالصراع العربي- الصهيوني، هنا يمكن لفت انتباه القراء إلى كتاب شريف كناعنة- الشتات الفلسطيني: هجرة أم تهجير؟ (٢٠٠٠)، للاستفادة منه ليس لما حصل في الماضي، بل لما يحصل في الحاضر (التهجير الصامت من القدس إلى رام الله، ومن مناطق السلطة إلى الأردن تحديدا، بعض الدول في الأمريكيتين)، وقد يحصل في المستقبل.

٨. سيكون بإمكان قراء العربية التعرف على موسى بن ميمون وتأليفه وفكره من المقدمة التي أنشأتها لمدونته الهامة، التي تؤسس لاهوتيا لموقف اليهودية من الإسلام والمسلمين والنبي محمد: الرسالة اليمنية، من المتوقع أن تصدر الدراسة في العام ٢٠٠٧.

٩. هو أدب كُتب في القرون الميلادية من الثالث إلى السابع منها، في فلسطين، وقبل عند الجمهور اليهودي المتدين، لأنه أهتم بإيضاح ما غمُض في الآداب الأخرى، ويشمل: الـ(مشناه)، الـ(توسيفتا)، والـ(مخيلتا) والـ(مدراش هلخا والمدراش أجداه)، والتلموديين الـ(ببلي واليورشلمي/ البابلي والفلسطيني).

١٠. أشقر، أحمد (٢٠٠٤)- «عقبات ترجمة العهد القديم إلى العربية: هل اغتصب حمو دينه؟ نموذجا»- كنعان (١١٩)- الطيبة: مركز إحياء التراث (٥٩- ٦٥).

١١. عن هذه القضية اقرأ في هذا الرابط:

http://www.daatemet.org.il/questions/index.cfm?MESSAGEID=565

الخطاب الديني في الشعر النبطي:

دراسة لمجموعة من قصائد بدرية عطا الله السعيد (الغربية) وضيدان بن قضعان

د. سامية آل شيبان
جامعة الملك سعود - السعودية

يؤكد الدكتور عبد الله الصويان في كتابه: «الشعر النبطي ذائقة الشعب وسلطة النص»، أن دراسة الشعر النبطي يعتبر موضوعاً حساساً بسبب اعتباره من قبل الكثيرين تهديداً مباشراً للغة العربية الفصحى لغة القرآن الكريم وبالتالي الدين الإسلامي، لذلك أي محاولة لإعطائه أية أهمية تعتبر مرفوضة، وهذه الدراسة تعني بإبراز القيمة الدينية للشعر النبطي من خلال قيمته الفنية - الإبداعية الحضارية، وتكوين حلقة في سلسلة متنامية من الدراسات النقدية لخلق Critical body خاص بالشعر النبطي يستند عليه الدارسون والباحثون من المفكرين، المناوئين والمؤيدين على حد سواء.

النصوص المختارة هي لكل من بدرية عطا الله السعيد المعروفة بـ(الغربية) وضيدان بن قضعان، من خلال مجموعة منتقاة من قصائدهم تم تقصي الخطاب الديني لدى الشاعرين المذكورين ومعرفة كيفية توظيفه، تم اختيار الشاعرين على أساس دورهم البارز في ساحة الشعر النبطي ليس فقط في المملكة بل في الخليج أيضاً فلقد برز الشاعران بصورة واضحة خلال العقد الأخير والذي هو من أكثر العقود التي مرّت على منطقتنا وكذلك العالم من حولنا اضطربا على العديد من المستويات، سواء اجتماعياً أيديولوجياً أو سياسياً أضف إلى ذلك ثورة المعلومات (الانترنت) وانتشار مبادئ العولمة، من خلال وسائل الاعلام أصبح الشاعر النبطي الذي عادة ما يوصف بالتخلف

عرضة للكثير من الأفكار والتغييرات القادمة من الخارج. هل اتبع الشاعر النبطي رياح التغيير أم أنه ما زال متمسكاً بجذوره الحضارية والتي تتجلى في مبادئه الدينية. تحاول هذه الورقة الإجابة على هذا الطرح من خلال رصد الخطاب الديني في شعرهم. الدراسة اعتمدت محورين منفصلين، المحور الأول: الحضور التلقائي. المحور الثاني: الحضور المدروس. هذان المحوران فرضتهما التركيبة الفنية والموضوعية للقصائد المختارة.

الحضور التلقائي للخطاب الديني لدى الشاعرين يظهر من خلال كلمة لفظ الجلالة (الله) أو ما يماثلها مثل (الرب، رب الكون...) بصورة عفوية وتلقائية لا علاقة لها بموضوع أو بنية القصيدة. هذا يعكس الحضور الديني في لاوعي الشاعر. **الحضور المدروس** يظهر من خلال توظيف الموروث الديني ليمس مواضيع متنوعة مثل الغزل، المدح، الرثاء، وكذلك الوطنية والسياسية والدينية. من خلال الحضور المدروس للخطاب الديني يرتبط الشاعر بذاته (موروثاته الحضارية) ومحيطه الخاص به وبالإنسان/ المجتمع من حوله. بدرية وضيدان أثبتا لنا من خلال شعرهما ثباتاً فكرياً واضحاً يرفض الخروج عن دائرة الدين الإسلامي والقيم التي يتبناها. هذه الاحتفالية العميقة والمبدعة في آن كفيلة بالرد على جميع الدعاوى المناوئة للشعر النبطي الذي أثبت لنا حقه المشروع في الوجود كجزء من ثقافة الابداع لا ثقافة الإبعاد.

تعتبر الشاعرة النبطية بدرية عطا الله السعيد من أكثر الشاعرات في السعودية تفاعلاً مع مجتمعها حتى أنها لقبت بشاعرة الوطن، فلا تكاد تمر مناسبة وطنية كانت أم اجتماعية إلا واحتفت بالحدث شعراً، مع ذلك لا يوجد لبدرية السعيد والتي ظلت لسنوات عديدة تكتب تحت اسم مستعار «الغربية» أي ديوان مطبوع فقصائد الشاعرة موزعة بين العديد من وسائل الإعلام، لذلك وحرصاً على الدقة والأمانة فإنّ القصائد التي تناولها البحث تم الحصول عليها من الشاعرة شخصياً[١]. ضيدان بن قضعان من أهم شعراء النبط المعاصرين في الجزيرة العربية، على عكس بدرية، يوجد لضيدان ديوان مطبوع في عام ٢٠٠٢. هذه الدراسة اعتمدت على القصائد الواردة فيه[٢]. في مقدمة الديوان كتب علي المسعودي إذا كان الديوان عادة يرسم صورة لشخصية شاعرة، من الصعب أن يؤدي هذا الغرض ديوان الشاعر «ضيدان بن قضعان»، فهو في جل قصائده يقف على الحد الفاصل بين الطهر والذنب، مؤمن مخطئ يعرف خطاياه طامعاً بمغفرة ربه التي يعرف أنها كبيرة[٣].

الشعراء عادة سواء أكانوا شعراء العامية أم الفصحى متهمون من قبل أصحاب الفكر المحافظ، بعدم الحرص على أصول العقيدة الصحيحة، والإتيان بما يتنافى مع روح الإسلام، فهنالك من يتطاول على الذات الإلهية، أو يكتب في الغزل أو المدح والتفاخر بالأنساب وهذا كله يتنافى مع روح الإسلام[٤]. تؤكد فاطمة المرنيسي بتميز الإسلام عن العديد من الديانات «باعتقاد عميق في مقدرة الفرد على ضبط نفسه واستخدام منطقه الذاتي وإخضاع أحاسيسه ورغباته لعقله إذا كان مسلماً لضوابط وقواعد... يجب الارتكاز عليها»[٥].

تتحدث المرنيسي هنا عن الفرد المسلم العادي تحديداً ولكن هل يخضع الشاعر المسلم في شعره لهكذا اعتبارات. أم أنه كما يقول النقاد المناوئين له

لا يقول إلا كفراً. في محاولة للاقتراب من الشاعر النبطي ومقدار التزامه بالمقاييس التي تتحدث عنها المرنيسي فإنّ هذه الورقة تتناول بالتحليل الخطاب الديني (religious discourse) في شعر بدرية و ضيدان، تم اختيار الشاعرين لاعتبارات نقدية وأخرى لها علاقة بالجندر (gender). الشاعران من أهم شعراء النبط المعاصرين في الجزيرة العربية ومع ذلك لم يسبق أن تم إخضاع إنتاجهم الشعري لأي دراسة نقدية جادة، ويؤكد د. عبد الله الصويان أن دراسة الشعر النبطي يعتبر موضوعاً حساساً بسبب اعتباره من قبل كثيرين تهديداً مباشرا للغة العربية الفصحى لغة القرآن الكريم وبالتالي الدين الإسلامي. لذلك أي محاولة لإعطائه أية أهمية تعتبر مرفوضة[٦]. الاختيار على أساس (gender) شاعرة/ شاعر سوف يمنحنا فرصة أشمل لفهم التجربة الشعرية النبطية في المملكة والتي تتميز بمجتمع ذكوري بحت (society patriarchal)[٧]. ونستطيع أن نكوّن جبهة متنوعة وثرية في الدفاع عن الشعر النبطي. بالنظر إلى العديد من قصائد الشاعرين نجد أن خطابهم الديني يظهر لنا من خلال محورين مختلفين وهما: الحضوري العفوي والتوظيف العميق.

يتميز الحضور العفوي بوجود كلمة لفظ الجلالة «الله» أو ما يرادفها مثل «الرب»- أحياناً أخرى - تضمن لآيات قرآنية ولكن هذا الحضور ليس له دور مؤثر وفعال - في معنى القصيدة - أي أن - وجود هذا الخطاب لا يعطي بعداً أو معنى دينياً متصلاً بمعنى أو هدف القصيدة. يتضح لنا الحضور العابر للخطاب الديني في شعر بدرية من خلال ثلاث قصائد «بعض النسا» «الرياض» و«يابوي»، في قصيدة «بعض النسا» رسمت لنا الشاعرة عالماً أخلاقياً أنثوياً زاخراً بالتناقضات (contrasting images). تناقض النفس البشرية. عالم الشر والخير. وروت كلمات ذات مدلول ديني مثل لفظ الجلالة «الله». «الرب» و«الدين» ولكن هذه الكلمات ظلّت خارج المنظومة الأخلاقية للقصيدة والتي هي محورها الرئيسي حيث أوردت لنا الشاعرة صورتين متناقضتين للمرأة - هناك المرأة المثالية- في مقابلها- تقف المرأة السيئة. في المرأة المثالية قالت بدرية:

وبعض النسا في فكرها المجد يختال
مثل الأصيل اللي تقوده الأصايل
وبعض النسا منطوقها عذب الأقوال
وبطيبها تشبه ورود الخمايل
وبعض النسا في عقلها عن ألف رجال
يشبت على ما أقول عدة دلايل

هذه الصورة الأخلاقية المبهرة. تقابلها صورة مظلمة لفئة أخرى من النسا. تقول الشاعرة:

بعض النسا بالفكر تشبه الأطفال
تفكيرها محدود قاصر وطايل
بعض النسا تسعى لتكديس الأموال
ما همها يا كود جمع الحصايل
بعض النسا بلسانها سم فعال
تظهر غلا والقلب للشر شايل

ظهرت كلمة الرب مرتبطة بالنميمة:

بعض النسا تتبع هالقيل والقال
ما حسبت للرب يوم الهوايل

من خلال هذا البيت فصلت الشاعرة بين المنظومة الأخلاقية والتي هي المحور الرئيس للقصيدة وتعاليم الرب وما يتبع ذلك من ثواب وعقاب كنتيجة حتمية لأفعال بني آدم. فكأن العقاب فقط من جزاء النميمة وماعدا ذلك من

الأفعال السيئة مستثنى بهذه الطريقة، خرجت لنا القصيدة بمعيار أخلاقي دنيوي (اجتماعي) المرجعية الدينية كأساس للأخلاق لعبت دوراً ثانوياً إن لم يكن هامشياً. العلاقة القائمة بين هذا البيت وبقية القصيدة (الشطر الثاني تحديداً) هي علاقة فنية بحته تخدم البناء الفني (Structure) والموسيقي للقصيدة. وظفت الشاعرة كلمة «الدين» على نفس النسق قائلة:

بالدين والأخلاق وبطيبة الفال

وبأفعالها تجمع جميع الخصايل

الدين في هذا البيت استخدم كقيمة قائمة بذاتها. هذه القيمة لم تحدد لنا الشاعرة ماهيتها لذلك ظهرت لنا ككيان منفصل وليست المنبع لكل الخصال الحميدة التي ذكرتها الشاعرة والمقياس لكل ما هو خير أو شر.

في قصيدة «الرياض» وظفت الشاعرة كلمة «ربي» مرتين ولكنها لم تضف بعداً دينياً على القصيدة والتي تتحدث عن الرباط العاطفي بين الشاعرة والرياض كمدينة تقول الشاعرة:

أحبها من قلب لا غبت عنها

وأهيم فيها بشوق واعشق سماها

أحبها وأحب منهو سكنها

في شمسها في ظلها في هواها

الرياض هي الأم الحنونة - التي تستحق الوفاء:

أم عزيزة غاذيتنا بلبنها

وأبسط حقوق الدار تحفظ وفاها

وهي أيضاً رمز العواصم:

رمز العواصم لو غبت عنها

أحس أنا مشتاقة نسمة هواها

أبيات القصيدة تعكس قيمة عاطفية وطنية ودنيوية للرياض هذه القيمة دفعت بالرياض كمدينة إلى قلب القصيدة مثلما هي في قلب الشاعرة. حافظت الرياض على موقعها الدنيوي مبتعدة عن أي معنى ديني حتى مع إقرار الشاعرة بقولها «ربي حماها»:

باريس مع لندن فلا تعوض عنها

هذي رياض المجد ربي حماها

الله لم يحم الرياض فقط بل كساها:

تجد الكرامة بلاد غالي ثمنها

ديرة من الأمجاد ربي كساها

بالرغم من تدخل العناية الإلهية في حماية الرياض إلا أن القصيدة لم تضف عليها أي قدسية دينية أو حتى بعداً دينياً... الخصلة التي وهبها الله للرياض «الأمان» - هي إضافة دنيوية فقط للمدينة العريقة ذات الجذور الراسخة ليس فقط في التاريخ بل أهم من ذلك في قلوب أبنائها من أمثال الشاعرة. فالرياض في الأصل هي «رياض المجد» ومن ثم أصبحت أرض الأمان. الشاعرة تؤكد قائلة: «هذي رياض المجد». مما يعطي تأكيداً على أهميتها السابقة للأمان الذي حصلت عليه بعد ذلك. قبل كسوة الله التي «كساها» بها هي «تجد الكرامة» وهي أيضاً بلاد غال ثمنها. هنا تلعب الرياض دور المرأة الجميلة التي تحتاج إلى القليل من الرتوش لتصبح مبهرة والرتوش هنا تمثلت في الأمان والكسوة. البيت الأخير من القصيدة التي تبلغ التسعة أبيات لم يعط معنى جديداً للقصيدة كان بالإمكان الاستغناء عنه ولكنه أكد على توظيف الشاعرة للخطاب الديني السطحي من خلال التركيز على القيم العاطفية وليست الربانية.

في قصيدة «يابوي» حيث تفخر الشاعرة

بوالدها وتتحدث عن مناقبه وردت لفظ الجلالة «الله» مرتين- المرة الأولى في مطلع القصيدة.

حيث قالت:

أبدا بذكر الله عليم بالأسرار

اللي مشه عطا ما يسالي

المرة الثانية في البيت قبل الأخير:

الله يزيد لعمرك أعمار وأعمار

أنت العزا يابوي في كل حالي

بين افتتاح بدرة للقصيدة بسم الله وختامها لها بالدعوة لوالدها أن يطيل الله في عمره ، تحدثت بإسهاب عن مناقب والدها، فهو خير:

يابو سعد يا بوي يا سيد الأخيار

أنا افتخر بك وأرفع الرس عالي

يابوي ها لدنيا بها أخيار وأشرار

وغيرك فلا حي أشوفه قبالي

وهو أيضاً عظيم:

أنت العظيم اللي من الناس له كار

أخذ من علومك حروف تقالي

تحكي وتكتب بالسجلات تذكار

مثلك قليل يا رفيع المعالي

أخلاق والدها الرفيعة هي مثلها الأعلى:

عودتنا نماشي وفين الأشبار

اللي لهم كل العلوم الثقالي

علم به استنفع إلى صرت محتار

في دنيتي محد من الناس سالي

لم تتحدث الشاعرة عن مناقب والدها الدينية مثلاً، فخرها به أساسه اجتماعي وأخلاقي بحت، الدور الذي لعبه ذكر«الله» محدود للغاية ويقع على الحدود الخارجية للقصيدة المبنية على فخر الشاعرة بوالدها. لفظ الجلالة «الله» في مطلع القصيدة كان دوره افتتاحي وهو تقليد يتبعه الكثير من الشعراء. في المرة الثانية التي ذكرت فيها الشاعرة لفظ الجلالة «الله» كان ذلك في معرض دعائها لوالدها بطولة العمر.

للتدليل على الوجود العابر للخطاب الديني في شعر ضيدان، تم اختيار ثلاث قصائد. «بحر جدة»، «يا وصيف الحسام» و«مثل الذهب» نجد الشاعر في قصيدة «بحر جدة» والتي تقع في ستة أبيات - ذكر لفظ الجلالة«الله» أربع مرات إلا أن ذلك لم يعط القصيدة معناً دينياً.

يتحدث الشاعر إلى البحر، كأنه صديق حميم ويخبره عن حزنه العميق:

حزين إي والله إن قلبي حزين وخاطري مكسور

لو أضحك وأتظاهر بالسعادة يا بحر جدة

هنا يقسم الشاعر «بالله» لبحر جدة بأنه شديد الحزن، حتى وإن بدت عليه مظاهر السعادة، يستمر الشاعر ببث لواعج همومه للبحر، محاولاً أن يبرر له حاجته لإخفاء حزنه.

وأنا يا بحر يوم أصد وأخفي دمعتي معذور

لك الله يا بحر صديت والصدة هي الصدة

يؤكد الشاعر على صدوده وإخفاء حزنه مستخدماً لفظ الجلالة«الله».

تعود لفظ الجلالة «الله» للظهور عندما يؤكد ضيدان على تميزه كإنسان

وأنا ماني بحيا الله بشر يكشف لك المستور

أنا رجل يموت ولا درت الأمواج عن سده

الشاعر ليس فرداً في زحام مخلوقات الله التي تملأ الكون، بل رجلاً متميزاً يتحلى بالصبر والجلد، نراه في البيت الأخير يؤكد على شدة بأسه

وإصراره على التظاهر بالسعادة بالرغم من حزنه، حتى يأتي فرج الله.

أنا أقف وابتسم لوني حزن وخاطري مكسور

أيلين الله يفرجها علينا يا بحر جدة

خلال القصيدة وبالرغم من الورود المتكرر للفظ الجلالة «الله» إلا أنه لم يعط أي معنى ديني للقصيدة. والتي يتحدث فيها الشاعر عن حزنه الشديد حتى عندما تحدث عن قدرة الله على تفريج همّه. جعل هذا الدور خارج القصيدة أي في المستقبل البعيد والمجهول وليس في حاضره المنظور. فليس في البيت دعاء ولا حتى رجاء في فرج قريب إصراراً منه على أن يكون وحيداً في حزنه، فلقد ترك هذه المهمّة لتصاريف الأقدار والتي لا يعلم أسرارها إلا الله.

في قصيدة «يا وصف الحسام» يمدح الشاعر ضيدان الشاعر بدر بن عبد المحسن:

ولك بيوت القصيدة خاضعة باحترام

ولك حروف القصيد بكل شوق تعدي

في نهاية القصيدة يفتخر ضيدان بموهبته الشعرية، يخاطب بدراً قائلاً:

سيدي تدري أنه في يدي الخطام

ورث جدي لبوي ورثة لولدي

خلال هذه القصيدة ذكر ضيدان لفظ الجلالة «الله» مرة واحدة.

سيدي بدر بسم الله وأبدا سلام

سيدي لك سلام ولك غلا سيدي

استخدم ضيدان لفظ الجلالة للبسملة كافتتاحية للقصيدة. بعد ذلك لم يستخدم اللفظ مرة أخرى ولم يربط الشاعر بين البيت الأول وبين باقي القصيدة إلا فيما يخص التحية والسلام، الفصل الموضوعي بين الخطاب الديني في بداية القصيدة «البسملة» وبين باقي القصيدة كان سمة بارزة في قصيدة بدرية «يابوي» مثل ضيدان بدأت الشاعرة بذكر الله ومن ثم ابتعدت كلياً عن أي توظيف للخطاب الديني الذي بدأت به القصيد.

في محاورة «مثل الذهب» يتحاور ضيدان مع الشاعر حبيب العازمي، والمحاورة بين الشاعرين تميزت بروح الدعابة العالية، ومن المعروف أن شعر المحاورة أو «القلطة» هو مساجلة شعرية بين شاعرين، يبدأ أحدهم بأول بيت من ثم يقوم «الشيالة» بغناء الشطر الأول والثاني، حتى يؤلف الشاعر البيت الثاني، يرد الشاعر المنافس ببيتين أيضاً مراعياً نفس الوزن، القافية والمعنى[18].

بالرغم من أن ترحيب ضيدان بخصمه العازمي كان بعيداً عن أي معنى ديني إلا أنه استخدم أسلوب التضمين القرآني، قال ضيدان:

يا مرحبا ترحيبة مثل الذهب

بالشاعر إلي صاير ضابط خفر

والي سكن عين البراحة والقرين

يدري عن إلي ساكن دار الرشا

يالعازمي تبت يدين أبو لهب

لكن لا يدريبها زيد وعمر

وظف ضيدان الآية الكريمة: ﴿تَبَّتْ يدا أبي لهب وتب﴾[19]، والمرتبطة بالرسول الكريم عليه السلام والتي تحمل في طياتها معاني التهديد والوعيد بالعقاب الإلهي لأبي لهب وزوجته خاصة ولكل من آذى أو حاول إيذاء رسول البشرية بصفة عامة في أبيات ضيدان ضمت الآية القرآنية شكلاً فقط فالشاعر محكوم بالبحر الذي استخدمه العازمي «المسحوب» والأبيات «المروبعة»[20] هذا يتضح من أبيات العازمي:

سلام رديه على بحر العرب

وانته يابن قضعان سباح البحر

يما تجيب من البحر در ثمين

والا تجيب ممن البحر وجبة عشا

أرستلك مرسولنا حسب الطلب

لكن طال الوقت ما جانا خبر

واليا صبرنا يا معين الصابرين

ما صابر إلا ما يريد الله وأشا

لكي يحافظ يدان على وزن قافية الشطر الأول (الباء) ضمن الآية القرآنية، حذف كلمة «وتب» واستبدل كلمة «يدا» الواردة في الآية بـ«يدين» و«أبي» بـ«أبو» ولكي يحافظ الشاعر على معنى أبيات المحاورة وما تحمله في طياتها من ترحيب أبعد الآية عن معناها الأصلي (التهديد والوعيد) وحملها معناها فكاهياً مرحاً:

يالعازمي تبت يدين أبو لهب

لكن لا يدريبها زيد وعمر

والأرنب اللي مالها إلا نصف عين

صارت نصيب الطرقي اللي ما مشا

بعيداً عن الحضور العابر للخطاب الديني في شعر ضيدان وبدرية، نجد أن هناك خطاباً دينياً مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالنص الشعري لكلا الشاعرين. الدور الذي يلعبه هذا الخطاب يختلف جذرياً عن الخطاب العابر، فهو يتفاعل بحق ليس فقط مع النص الشعري بل مع مواقف الشاعر الخاصة عاكساً رؤيته التي يطرحها شعراً. في أحيان كثيرة نجد أن الخطاب الديني يستحوذ على القصيدة بأكملها مثل قصائد بدرية التي تتحدث عن شهر رمضان الكريم والحج.

رصد الحضور الديني العميق في شعر بدرية وضيدان سيتم من خلال عدة مواضيع متباينة أي أن المواضيع التي سنتناولها من شعر بدرية وضيدان مختلفة. هذا التوجه تفرضه طبيعة الموضوع وطبيعة التوجه الشعري لدى الشاعرين. فالدراسة ليست دراسة مقارنة بمعنى أننا في حل من تقصي نقاط التشابه. زد على ذلك أن طبيعة قصائد بدرية تفرض طرقاً خاصاً بها. لعل أهم سمة لدى شعر بدرية. أو على الأقل ما توفر لدينا منه هو تفاعلها الدقيق مع أحداث المجتمع من حولها سواء أكانت وطنية أم سياسية أم اجتماعية. أما بالنسبة لضيدان فمجمل قصائده غزلية وهو عادة ما يتحدث في أكثر من موضوع حتى وهو يتغزل في امرأة فتراه إلى جانب غزله يفخر بنفسه، بقبيلته وبشعره. وهو أيضاً كثيراً ما يربط الغزل (الجمال) وموهبته الشعرية بقدرة الخالق جل وعلا وكرمه في اصطفاء من يشاء من خلقه وينعم عليهم بالجمال، حسن الخلق والموهبة الشعرية. والحال هذه نجد أن الأمثلة على عمق الخطاب الديني في شعر بدرية وضيدان أكثر من أن تحصى أو أن يتم دراستها في هذه المساحة المحدودة لذلك سيقتصر البحث على دراسة ثلاث قصائد لكل شاعر - كل قصيدة لها موضوعها الخاص - هذا الاختيار ليس عشوائياً بل تحكمه الرغبة في التنوع ورصد عمق المعنى الديني.

في قصيدة «الشعر... وعيون البنات» يربط ضيدان بين شعره وخالقه جاعلاً بذلك موهبته الشعرية في حد ذاتها خطاباً دينياً. مناقضاً بذلك النظرة التقليدية للشعر والتي تراه مناوئاً للتوجه الديني لا جزءاً منه. لتحقيق ذلك عبرت قصيدة ضيدان ثلاث محطات. المحطة الأولى هي مرحلة نفي الذات (self annihilation). حيث أنكر الشاعر ذاته أمام ربه وخالقه:

يا اله يا أعظم من الأسماء وأجل الصفات

يا الله، يا الله يا رحيم ويا سميع ويا بصير

يتضرع الشاعر لربه مقراً بعظمته وألوهيته، ومؤكداً على صفاته واسمائه الحسنى في خشوع وتضرع يتضح لنا من خلال تكرار لفظ الجلالة «الله» والحاقة بأسمائه الحسنى عظمة الخالق، يقابلها ضعف المخلوق (ضيدان). الله ملء هذا الكون، وما عداه لا يكون وفي هذه الحالة لا يملك الشاعر إلا أن يؤكد على ضعفه ويستجير بربه طالباً الرحمة من عذاب القبر والمغفرة لنفسه ولوالديه وأجداده.

يا رب أجرني من عذاب القبر ما بعد الممات

واغفر لابي وأبيه واخوانه وأجرهم يا مجير

ضعفه أمام ربه نابع من عبوديته له فهو خالقه:

يارب أنا عبد خلقته من تراب وطين وطيب ذات

ونفخت فيه الروح وانت إلي على ذلك قدير

المرحلة الثانية تتضح من خلال إقرار الشاعر بالسلطة المطلقة لله الخالق المعبود بما أن ربه هو الذي خلقه ليس للشاعر سلطة على ماهية تكوينه فالموهبة الشعرية تحديداً هي جزءاً ن تكوينه، بذلك تكون هبة من خالقه تكرم عليه بها.

يقول الشاعر:

يا رب أنا ما اخترت أكون الشاعر اللي قاسيات

الطرق بطرقها وتصبح له أرق من الحرير

انت الذي خلقت كائن حي غير الكائنات

الحمد لله والشكر والمنة وخير الله كثير

يعترف الشاعر أن نظم الشعر، ليس بالأمر الهين على الإطلاق لذلك يرى الشاعر في ذلك تميزاً له، لأنّ رب العالمين اختاره من عباده ليمنحه هذه الموهبة. بالرغم من ذلك فإنّ الشاعر يرفض أن يخالط نفسه أي شيء من الكبرياء أمام ربه المعطي فهو مازال عبده «يا رب أنا عبدك» ليس هذا فقط فهو ليس مجرد عبد لربه بل هو عبد مخطئ.

يا رب أنا عبدك وأشيل الذنوب الكايدات

ما لا تشيل الأرض والدنيا رحاها مستدير

يقر الشاعر أنه مهما علا شأنه في الدنيا بسبب شعره إلا أنه لن يرفع من قدره يوم القيامة:

والشعر مهما فضل الشاعر مقام ودرجك

ما فضله بالفعل في اليوم العبوس القمطرير

في المرحلة الثالثة يتحد الشاعر مع ذاته وإنسانيته ويواجه قدره المحتوم كعبد مذنب وشاعر، يصل في النهاية إلى رؤية فلسفية خاصة به تسمح له بالتعايش مع نفسه كشاعر ذنوبه وخطاياه مرتبطة بموهبته الشعرية:

يا رب أنا شاعر وأهيم بكل وادي من شتات

وأقول ما لا أفعل وأنا مؤمن ولي قلب وضمير

شاعر ويتبعني من الغاوين كثر الغاويات

أذنب بهم وان غرروا بي سرت أقل من الغرير

إقرار الشاعر بذنوبه ليس فقط من خلال كلمات عادية بل من خلال تضمين الآيات القرآنية التي وردت في هذا الصدد، قال تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ۞ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۞ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾[11].

فهو إنسان ضعيف لأنّه مخلوق عبد، وهو مذنب لأن خالقه جعله شاعراً يتبعه الغاوون. وفي هذه الحالة يواجه الشاعر هذا المأزق بشجاعة فهذا قدره الذي قدره الله له وهو لا يملك إلا أن يطبع خالقه، ويكون شاعراً فالشاعر يستمر في الحياة حتى بعد موته.

كل يموت وينتهي... والوقت يمضي هات...هات

ولا عاد يبقى إلا الذكر..إن كان شر أو كان خير

والشاعر أبقى بعد موته بالعلوم الطيبات

أو عكسها.. والموت يأخذ والقصايد تستخير

أقرب مثال اللي لهم في البيت سبع معلقات

راحوا ولا زالت قصايدهم كما البدر المنير

الأعشى وعمرو وطرفة بن العبد والعبسي ثبات

والنابغة وابن ربيعة وابن أبي سلمى زهير

هذا يؤكد مقولة الشاعر أن الشعر ماهية تقع خارج نطاق سيطرة الإنسان فهو نتاج قوة أعلى منه، لذلك لا تنطبق النواميس الأرضية على الشعر فالشعر لا يموت حتى وإن مات قائله لذلك الشعراء خالدون من خلال شعرهم، هذه النظرية القائلة بخلود الشعر كانت سائدة لدى شعراء القرن السادس عشر في بريطانيا، للشاعر والمسرحي البريطاني William Shakespeare قصيدة شعرية (Sonnet). Shall I compare thee too Summer's day

يتحدث عن انتصار الشعر على الموت وقدرته على خلق عالم مثالي خالد[١٣].

«فمان الله» قصيدة حب يودع الشاعر فيها محبوبته وفي نفس الوقت يسافر في اتجاه ربه راغباً في عونه ليتخطى محنته العاطفية، الانهيار العاطفي للشاعر يقابله إيمان واحتساب بالله العلي العظيم، هذا الإيمان يظهر من خلال الحضور القوي لله في صلب القصيدة، يظهر لفظ الجلالة «الله» على مستويين مختلفين: حيث يحتل لفظ الجلالة «الله» مركز القصيدة وكذلك إطارها الخارجي فنرى الشاعر يقول:

أحبك؟ حسبي الله ليت مالك في سماي بروج

ولا لك في البسيطة كود شي بينك وبيني

يسأل الشاعر نفسه إن كان يحب حبيبته المغادرة على «درب الجفا». يجيب الشاعر على سؤاله بالإيجاب ولكن بطريقة غير مباشرة. اختار الشاعر أن يجيب على السؤال بأن الله هو حسيبه ولا شيء آخر. بهذه الإجابة في هذا الموقف يتلاشى كل شيء من حوله ولا يبقى إلا خالقه. حتى حبيبته المسافرة إلى مستقبلها تتلاشى مع ماضيه تاركة حاضره تحت السيطرة المطلقة لربه. في موقف الوداع لم يلجأ الشاعر إلى حب جديد أو حتى إلى شعره باحثاً عن السلوى.

سمحت من الهوى ومن القصيد ومن رزاق الموج

ورميت أغلى مجاديف الغرام وجيت بيديني

في بداية ونهاية القصيدة يظهر لفظ الجلالة (الله) مرة أخرى محيطاً بمن في داخل القصيدة بالأمان.

فمان الله يا أول من سكن بين الضلوع العوج

عسى ربك سفير وعسى الله ما يخليني

فمان الله سق دربك على درب السنين العوج

ولكن طالبك لا اقفيت عني لا تخليني

يظهر لفظ الجلالة (الله) سبحانه وتعالى كأفضل رفيق للحبيبة المسافرة وللشاعر نفسه الله هو المؤنس الوحيد في رحلة الحياة الوعرة والقادر على إعطاء الأمان لمخلوقاته.

في مثل هذه الحالة سافر الشاعر في اتجاه ربه الذي منّ عليه بالصفات الحميدة مثل الصبر والشجاعة والكرم. أقسم بربه ثلاث مرات:

صبور؟ إي والله إني ما ثنيت العزم قبل أدوج

بريضان الجفا واظما لوصلك لين تسقيني

شجاع؟ إي والله إني ما عرفت الذل قبل أسوج

قدم رجلي على درب لبيت اهلك يوديني

كريم؟ إي والله إني ما عرفت الشح قبل تروح

دموعي في عيوني ثم أشح بحسرتي فيني

يقسم الشاعر ثلاثاً للتأكيد ثلاثاً على أن خالقه لم يتركه وحيداً، بل منحه استعداداً فطرياً لمواجهة الحياة وصعابها - لذلك يعود الشاعر إلى ربه ليعينه على احتمال قدره.

في قصيدة «ما خلقت أعيشها عيشة هواني» يلجأ الشاعر إلى ربه طلباً للعون ليس لمواجهة «الحب» هذه المرة ولكن لمواجهة صروف الحياة، «الدروب العوج» و«الكف الزهيدة».

وفي هذه القصيدة يفخر الشاعر بإيمانه بالله ويؤكد أنه كإنسان لا يعيش وحيداً في هذا العالم - الله ملازم له في كل خطواته - خالع عليه رحمته ومثبت خطواته.

يبدأ الشاعر بالتأكيد على وحدانية الله جل وعلا وإعلان خضوعه له، ليس فقط بعقيدته والتي هي الإسلام - بل بقلبه وجوارحه.

الله الواحد ولا لله ثاني

وحده عبد سجد قلب وعقيدة

إسلام الشاعر لربه ليست فكرة بل عقيدة راسخة في القلب والأعماق.

مومن يصير ليا جار الزماني

في رجا اللي مدته تغني عبيده

يفخر الشاعر هنا بإيمانه -وصبره- ووقوفه أمام ربه الذي هو مصدر عزته وغناه عما سواه.

يذكر لنا الشاعر الأحداث العصيبة التي واجهته:

لي على الدنيا ثلاثين وكثماني

منها العشر الأخيرات الشديدة

علمتني كيف أوقف لا دهاني

ما دهى سعدون في عقاب فعضيدة

وعلمتني كيف لا ماتوا إخواني

ومات أبي والكف ما تصفق وحيده

كيف أوقف وأتشهد في مكاني

واثبت في يوم عسى الله ما يعيده

لم يكن يستطيع الشاعر الثبات لو لم يكن إيمانه في ربه راسخاً. هذا الإيمان هو مصدر فخره فلقد منحه القوة والثقة في رحمته، والقصيدة بأكملها- تتحدث عن تجربة الإنسان الذي يجعل إيمانه مطلقاً بربه - يستطيع أن يثبت ويجتاز المحنة تلو الأخرى أملاً في رحمة ربه التي وسعت كل شيء.

محاور الخطاب الديني التي سوف نتناولها في شعر بدرية السعيد هي ثلاثة «الوطني» و«السياسي» و«الديني»، في المحاور الثلاثة حولت بدرية - الخطاب الديني - إلى هدف أساسي - ومحوري في القصائد التي تمثل هذه المحاور، قصيدة «يسعد مساك يا بلادي» نظمتها الشاعرة كردة فعل للأحداث الدامية التي حدثت في مناطق متفرقة من الوطن، القصيدة قصيرة- وتقع في سبع أبيات- البيت السابع هو إعادة للبيت الأول الذي تقول فيه:

يسعد مسا بلادي ويسعد صباحك

يا موطني لك راية الدين تحميك

تؤكد بدرية أن السلاح الأول لحماية الوطن هو الدين الإسلامي والتمسك به وبثوابته كفيل بحمايته من جميع الأحداث المؤلمة التي ألمت به، لم تتحدث الشاعرة عن أية أسلحة عسكرية لمواجهة «العدو إلي يثير الفتن»، بل تحدثت عن المواطن المتمسك بدينه هذا الدين - هو سلاحه-

ضد العدو إلي بغدره استباحك

كيف بتناسى يوم، يومن يناجيك

في هذه القصيدة جعلت بدرية الدين والوطن كينونة واحدة لا تنفصل، الوطن هو قائم على أساس الإسلام ولن يستطيع الاستمرار من دونه، والأحداث المؤلمة والفتن التي ألمّت به ما كانت إلا بسبب بُعد البعض عن راية الدين شعور بدرية بالمسؤولية الوطنية تجاه الوطن، هو واجب ديني في حد ذاته، فالأمن والاستقرار من أهم المطالب الأساسية في الشريعة الإسلامية، يروي البخاري والترمذي وابن ماجه بسند حسن عن عبد الله بن محصن أن رسول الله ﷺ قال: «من أصبح منكم اليوم آمناً في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها»[١٣]، في سورة الأنعام يربط الحق تعالى الإيمان بالأمان حيث قال: ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[١٤]، ربطت بدرية في قصيدتها «راية الدين» الإسلام الصحيح بالأمن.

بما أن الدين هو حامي الوطن، فإنّ السياسة المتبعة في الوطن تكون نابعة من الدين، في قصيدة «عام ستة وعشرين» والتي قالتها بدرية بمناسبة بيعة خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز، تحتفل بدرية بملك دستور دولته «الإسلام وهدي العقيدة».

تقول:

الأربعاء في عام ستة وعشرين

مبايعة مولاي بيعة مجيدة

القايد إلي نال حب الملايين

مليكنا المحبوب عرب البديدة

عبد الله أبو متعب حافظ على الدين

دستوره الإسلام وهدي العقيدة

تؤكد الشاعرة أن الملك عبد الله- والذي تحتفي ببيعته - يستحق هذا الاحتفاء وبيعة الملايين وحبهم بسبب حفاظه على الهوية الإسلامية للدستور السياسي للدولة، الدستور هو الإسلام وليس شيء آخر مثل- العروبة القومية - أو الاشتراكية، أو غيرهما من القوانين الوضعية، فالملك راعي ومسؤول مسؤولية هو أهل لها متمثلاً قول رسول الله ﷺ: «ألا كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته...»[١٥].

يبلغ الخطاب الديني ذروته في قصائد بدرية فيما أسميه بالمحور الديني حيث تحتفي الشاعرة بأركان الإسلام مثل شهر رمضان الفضيل، موسم الحج ومواسم أعياد المسلمين، ونستعرض في هذا المقام قصيدة«رمضان» حيث تستعرض الشاعرة فضل هذا الشهر الكريم الذي هو أغلى الليالي «فأيامه رحمة ومغفرة وعتق من النار». كما أنه شهر عظيم:

شهر عظيم فيه جني الأعمالي

نجني ثمار الخير من رب الأبرار

شهر مبارك فيه أعظم منالي

ليل القدر من يشهده فاز بالدار

في شهر الخيرات والكرامات تفتح أبواب السموات بالمغفرة والرحمة، تدعو الشاعرة:

يالله تقبل سعينا بالتوالي

في رحمتك زلاتنا كثار

يمكننا القول أن الخطاب الديني لدى بدرية وضيدان يعتبر سمة سائدة في شعرهم، فهو

يملك حضوراً متنوعاً، فهو تارة يظهر بصورة عابرة، وتارة أخرى نجده جزءاً لا يتجزأ من معنى القصيدة وبنائها، فهو جزء من الوجود اللاواعي والواعي من معتقد الشاعرين، من خلال القصائد يتضح لنا أن المعتقد الديني يشكل الحجر الأساس لنظرة الشاعر للعالم من حوله ولنفسه قبل أي شيء آخر لذلك من العسير أن يتم الفصل بينه وبين مشاعره التي هي القوة المشكلة للقصيدة.

في قصائد ضيدان نلاحظ وجود علاقة مضطردة بين الشحنة العاطفية في القصيدة عاطفة الحب، الفخر، الحكمة...) والخطاب الديني فكلما غرق ضيدان في مشاعره كلما ظهر الخطاب الديني بشكل أقوى وأعمق. وبالنسبة لبدرية لا توجد هذه العلاقة ربما لأن قصائد بدرية لا تحمل الشاعر الجياشة التي تعكسها قصائد ضيدان بغض النظر عن موضوع القصيدة (ليس بالضرورة أن تكون القصيدة غزلية- أو أن يكون موضوعها هو الحب) تمارس بدرية قدراً عالياً من الانضباط والسيطرة على العاطفة في قصائدها لدرجة أنك بالكاد تلاحظ أي انعكاس لها، ربما لكون الشاعرة امرأة إنها تتحرج من إظهار مشاعرها لذلك لا نجد العلاقة المضطردة بين عمق خطابها الديني ومشاعرها، يمكن القول أن الخطاب الديني في قصائد بدرية منهجي فهو مرتبط بالسياسة -الوطنية- وشعائر الدين الإسلامي. كل هذه المحاور والموضوعات - تعتبر كلاسيكية بمنظور القراءة النقدية.

مهما يكن فإن الحضور الديني في شعر بدرية وضيدان يناقض المقولة التي تعتبر الشعر النبطي بسبب بعده عن الفصحى لغة القرآن الكريم وبسبب مضامينه مناوئاً للدين الإسلامي- فالقصائد دائمة الاحتفاء بخالق هذا الكون سواء أكان ذلك بطريقة عابرة أم عميقة- وبأركان الإسلام كما في شعر بدرية. ضيدان ومن خلال قصائده يرى الله منبعاً لكل ما هو جميل سام، لذلك فإن الموقف الشعري لضيدان وبدرية من الدين ينسجم مع موقف الإسلام الشامل والحقيقي من الشعر بعكس ما يردده البعض، فالإسلام لا يقف موقفاً معادياً من الشعر، لأنه: لم ينه عن قول الشعر عموماً[١٦]، كما لا يمكن إنكار أن القرآن الكريم نزه الرسول عليه أفضل الصلاة والتسليم عن قول الشعر. قال تعالى: **﴿وما علّمناه الشعر وما ينبغي له إنْ هو إلّا ذِكْرٌ وقرآنٌ مُبين﴾**[١٧] هذه الآية ليست حطاً من قدر الشعر، بقدر ما هي تنزيه للقرآن الكريم والرسول عليه السلام في موقف محدد له ارتباط ديني وتاريخ، فالله عز وجلّ وصف بعض الشعراء بالسفه والغواية ولكنه أيضاً استثنى منهم الصالحين بقوله جلّ وعلا: **﴿إلاّ الّذين آمنوا وعمِلوا الصّالِحاتِ وذكرُوا اللّه كثيراً﴾**[١٨].

نستطيع أن نقول إنّ بدرية وضيدان قد أنصفا الشعر النبطي أمام مناوئيه فذكرا الله كثيراً في قصائدهم. ■

الحواشي

١. بدرية عطا الله السعيد، مجموعة قصائد، جمع د. سامية آل شيبان، الرياض، ٢٠٠٦/٢/٣م.

٢. جميع قصائد ضيدان التي تناولها البحث أخذت من، ديوان ضيدان بن قضعان، الكويت: شركة المختلف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

٣. علي المسعودي، مقدمة ديوان ضيدان بن قضعان، ص٣.

٤. لمعرفة الموقف المناوئ للشعر النبطي. انظر: أنور جندي، الفصحى لغة التراث، بيروت، دار الكتاب اللبناني. د. نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠. د. سعد الصويان، الشعر النبطي، ذائقة الشعب وسلطة النص، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٠. ص٩-١١.

٥. فاطمة المرنيسي، الحب في حضارتنا الإسلامية، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٨٤. ص٦.

٦. الصويان، الشعر النبطي، ص٣-١١. د. نفوسة سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية. أنور جندي، الفصحى لغة التراث.

٧. لمعرفة تفاصيل أكثر عن ماهية المجتمع الذكوري، انظر:
A User Friendly Guide (London: Garland, 1999) 81-95,
هناك طبعة جديدة Lois Tyson, Critical Theoy today:
سوف تصدر في أغسطس ٢٠٠٦م.

٨. طلال عثمان السعيد، الشعر النبطي، أصوله، فنونه وتطوره، الكويت، منشورات ذات السلاسل، ١٩٦٠، ص ١٨٠.

٩. سورة المسد، الآية:١.

١٠. طلال عثمان السعيد، الشعر النبطي، ص ٦٨، ٤٩، ٧٢.

١١. سورة الشعراء، الآيتين: ٢٢٤، ٢٢٦.

University Press, 1985); Ann Ferry, All is .١٢
Study of Shakespeare's Sonnets (Cambridge: Cambridge
p.41; Joseph Peaugne Peauigney such is My Love: A
Evans (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)
William Shakespeare, The Sonnets, Ed. G. Blakemore
(Cambridge: Cambridge University Press, 1975),
Love Poetry of Shakespeare, Donne Johnson and Marvell
War with Tim:

١٣. د. سعد المرصفي، المسئولية الوطنية في الإسلام، الدمام، دار الذخائر، ١٩٩٧، ص٢٦.

١٤. سورة الأنعام:١٣.

١٥. د. سعد المرصفي، المسئولية الوطنية في الاسلام، ص٢٩.

١٦. د. فايز ترحيبي، الإسلام والشعر، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠، ص٨٧. انظر أيضاً: سامي مكي العاني، الإسلام والشعر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠٣. حسن بشير، مكانة الشعر في مسيرة الحياة الأدبية في صدر الإسلام، الخرطوم، الدار السودانية للكتب، ١٩٩٥. زهير مصطفى يازجي، شعراء صدر الإسلام، موقف الإسلام من الشعر وأثره فيه، حلب، دار القلم العربي، ١٩٩٦م.

المصادر والمراجع:

(١). الإسلام والشعر، للدكتور سامي مكي العاني، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠٣.

(٢). الإسلام والشعر، للدكتور فايز ترحيبي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠.

(٣). تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، للدكتورة نفوسة زكريا سعيد، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠.

(٤). الحب في حضارتنا الإسلامية، لفاطمة المرنيسي، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٨٤.

(٥). ديوان ضيدان بن قضعان، الكويت، شركة المختلف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

(٦). شعراء صدر الإسلام: موقف الإسلام من الشعر وأثره فيه، لزهير مصطفى يازجي، حلب، دار القلم العربي، ١٩٩٦م.

(٧). الشعر النبطي، أصوله، فنونه وتطوره، لطلال عثمان السعيد، الكويت، منشورات ذات السلاسل، ١٩٦٠.

(٨). الشعر النبطي، للصويان.

(٩). الفصحى لغة التراث، لأنور جندي، بيروت، دار الكتاب اللبناني.

(١٠). مجموعة قصائد، لبدرية عطا الله السعيد، جمع د. سامية آل شيبان، الرياض، ٢٠٠٦/٢/٣م.

(١١). المسئولية الوطنية في الإسلام، للدكتور سعد المرصفي، الدمام، دار الذخائر، ١٩٩٧.

(١٢). مكانة الشعر في مسيرة الحياة الأدبية في صدر الإسلام، لحسن بشير، الخرطوم، الدار السودانية للكتب، ١٩٩٥.

كتاب الحِكَم والأمثال

بين

الوهم في النسبة، وكمال الإخلال

أ. د. عبد الرازق حويزي
كفر الزيات - مصر

وقفت مؤخرا أثناء تجوالي في بعض معارض الكتب على كتاب نفيس، عنوانه: «الحكم والأمثال لمؤلفه أبي أحمد الحسين بن عبد الله العسكري ت ٣٨٢هـ» فتناولته يدي مسرعة، وفي لهفة شديدة لمنزلة مؤلفه من نفسي، وأخذت أنظر في بعض صفحاته، فوقعت عيناي فيه على أسماء لأعلام متأخرين زمنا عن زمن مؤلفه. فقلت في نفسي ساعتها كيف يرد ذكر هذه الأسماء لأشخاص متأخرين في كتاب ألفه شخص متقدم زمنا، وقررت في نفسي اقتناء الكتاب تصحيحا لما به من أوهام وقد كان.

أما مكانة «أبي أحمد العسكري» من نفسي فليست وليدة اليوم، بل هي راجعة إلى أكثر من عقد من الزمان، حينما كنت أحقق شعر «عمرو بن أحمر الباهلي ت ٧٥ هـ»، إذ رجعت إلى بعض كتبه، ووقفت على ما فيها من جهد صادق. جذبني التلهف إلى مطالعة باقي نتاجه، وأعجبني في هذا النتاج ذوق الرجل الصافي. ودقته في اختيار مادة مؤلفاته، وليس ذلك فحسب بل راقني حسه النقدي السليم، وإنسانيته السامية في انتقاء المواد العلمية لمؤلفاته. هذا فضلاً عن دلالة بعض نتاجه الثقافي على مواكبته لذوق عصره.

وقد ألف «أبو أحمد العسكري» كثيرًا من المؤلفات، منها ما وصل إلينا، ومنها ما ضاع ضمن ما ضاع من تراثنا النفيس، فمن مؤلفاته التي وصلت إلينا:

١- كتاب شرح ما يقع فيه التصحيف: حققه: «عبد

العزيز أحمد»، ونشرته مكتبة الحلبي بمصر عام ١٩٦٣م.

٢- كتاب المصون في الأدب، حققه: «عبد السلام هارون»، ونشره مرتين، الأولى في الكويت، والثانية في القاهرة، وصدرت عن مكتبة الخانجي، عام ١٩٨٢م، ويعد هذا التحقيق هو المعتمد علميًا خلافًا للتحقيق المنشور مؤخرًا في السعودية على يد أحد المحققين.

٣- كتاب التفضيل بين بلاغتي العرب والعجم: حققه «حمد بن ناصر الدخيل»، وصدر عن النادي الأدبي بالقصيم في السعودية.

وتذكر بعض المصادر أن «أبا أحمد العسكري» ألف كتابًا عنوانه: «الحكم والأمثال»، وقد توفر لتحقيق هذا الكتاب أربعة أشخاص، وتم نشره في سلسلة التراث، وصدر عن مؤسسة مصرية عريقة، هي الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٦م، ووقع في ٦٩٦ صفحة، أما الذين نهضوا بالتحقيق فهم: «محمد دبوس، وأحمد مهدلي، وعفاف مهران». وأما رابعهم وهو «مصطفى موسى» فقد قام بمراجعة الكتاب.

وبمجرد إلقاء النظرة العجلى على بعض صفحات الكتاب، وأنا واقف في أحد معارض الكتب بالقاهرة تشككت في نسبة الكتاب لـ «أبي أحمد العسكري»، وأيقنت بعد تصفحي له أنه ليس له، وأنه منحول عليه، نحله إياه أحد الوراقين في العصور المتأخرة، وقد دخل ذلك على الناشرين (، بسبب قلة خبرتهم، وعدم إلمامهم بالتراث واتجاهاته ،وعصور الشعراء، وتواضع معرفتهم بأسلوب «أبي أحمد العسكري»، ومنهجه في الاختيار والتأليف، وليس ذلك فحسب، بل لقد قادهم تواضعهم العلمي إلى الوقوع في أخطاء لا يقع فيها تلاميذ مرحلة التعليم الأساس !.فقد جرهم تواضع تحصيلهم اللغوي إلى الوقوع في أخطاء إملائية، وأخرى نحوية، وترك ضبط ما يجب ضبطه من نص الكتاب. وقادهم عدم الدراية بعلم العروض إلى:

١- كتابة الشعر على هيئة النثر.

٢- كتابة القطع النثرية المسجوعة على أنها شعر.

٣- إزجاء كثير من الأبيات مضطربة الوزن.

٤- كتابة البيتين في بيت واحد ضاربين في ذلك عرض الحائط بقواعد علم العروض، وعدد التفعيلات في كل شطر.

وحدا بهم عدم الإلمام بشعراء العربية وعصورهم إلى :

١- الوهم والتحريف في إثبات أسماء الشعراء.

٢- الاطمئنان إلى نسبة الكتاب إلى «أبي أحمد العسكري»، وهو أدهى ما في هذا الأمر.

٣- إهمال تحرير نسبة الشعر إلى أصحابه، والسكوت عن الإشارة إلى الشعر المتدافع.

٤- ترك تخريج الأشعار.

٥- إهمال ترجمة العديد من الشعراء.

٦- عدم إدراكهم المصادر الأدبية التي اعتمد عليها ناسخ الكتاب.

وقادتهم قلة درايتهم بقواعد التحقيق إلى:

١- التدخل في نص المخطوط.

٢- القعود عن إكمال ما ورد ناقصًا من نص المخطوط.

٣- اختلال المنهج.

٤- ترك خدمة الكتاب بالفهارس العامة.

٥- الوقوع في أوهام القراءة وغير ذلك مما غير

الوجه النضير لهذا الكتاب، وشوه صورته على الرغم مما أنفق على نشره بهذا الشكل من اموال طائلة. فلا تكاد تخلو صفحة من صفحاته، بل سطر من سطوره من الأخطاء العجيبة التي حدت بي إلى القول: إنني شعرت وانا أطالع هذا الكتاب أنني أقرأ كتابًا مكتوبًا بلغة أخرى غير اللغة العربية ! فضلاً عن نسبته إلى غير مؤلفه. كما سنثبت في السطور التالية.

وازداد عجبي أكثر عندما علمت أن من نهض بتحقيق هذا الكتاب موظفون !!! في الهيئة المصرية العامة للكتاب. فهل وصل بهذه الهيئة العريقة الحد في العبث بالتراث، وعدم الاهتمام به إلى هذا المستوى ؟. وكيف فات على المسؤولين عن الإشراف على سلسلة التراث في هذه الهيئة السماح لهؤلاء الموظفين الذين لم يُحَصِّلوا أدنى قواعد اللغة العربية بنشر هذا الكتاب بهذا الشكل ؟.فهل خلت الساحة من الساهرين على العناية بتراث هذه الأمة حتى يسندوا تحقيق هذا الأثر النفيس إلى هؤلاء الموظفين؟ وكيف فات عليهم العزوف عن إسناده إلى أحد من لهم خبرة عريضة بالتراث ليدلوا فيه كلمة إيجابًا، أو سلبًا، أو تنقيحًا قبل أن يهدر على نشره ما أهدر من أموال طائلة ؟. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل انحدر العبث والاستهانة بتراث الأجداد الذين أفنوا أعمارهم في تشييده وإعلاء صرحه إلى هذا المستوى ؟.

الوهم في نسبة كتاب الحكم والأمثال إلى «أبي أحمد العسكري»:

ولكن دعنا - الآن - عزيزي القارئ من كل هذا، وهيا بنا إلى ما هدفت إليه، وهو الكشف عن الوهم في نسبة الكتاب إلى «أبي أحمد العسكري»، والتنبيه على الإساءة البالغة التي لحقت نص هذا الكتاب، فالكتاب نفيس فعلاً، جدير بأن يحقق لنفاسة مادته العلمية، وسمو مقاصدها إلا في بعض الصفحات القليلة. أما مرد نفاسته فتكمن في اشتماله على بعض الحكم والأمثال والأقوال المأثورة والأشعار والقصص، والحكايات التي لا نقف عليها في مكتبة التراث العربي، ولا أنكر أن الجديد في هذا الكتاب قليل، ولكن هذا القليل جدير بأن يجعل لهذا الكتاب قيمته ونفاسته، أما مادة هذا الكتاب خلا هذا القليل فقد التقطها ناسخه من كتب قليلة ومعروفة ومتداولة، أما من هذا المؤلف ؟ فقد قطع ناشرو الكتاب جملة واحدة دون إبداء أدنى تشكك إلى أنه «أبو أحمد العسكري» ! وأقول: هذا وهم محض! للأسباب الآتية:

١- أن الكتاب مشتمل على أشعار لشعراء متأخرين، ثبتت صحة نسبة هذه الأشعار لهؤلاء الشعراء، إذ وردت في دواوينهم. ففي صفحة ١٦١ من هذا الكتاب أبيات لـ «صفي الدين الحلي»، خرجها الناشرون ص ٥٨٧ على ديوانه ١٩٧ ،وأثبتوا تاريخ وفاته وهي ٧٥٠ هـ. ولم يلفت نظرهم تاريخ هذه الوفاة، وكان عليهم أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال: كيف يرد شعر لشاعر توفي عام ٧٥٠ هـ في كتاب ألفه مؤلف توفي عام ٣٨٢هـ ؟! إنهم لو سألوا أنفسهم هذا السؤال لظهر لهم أمر نسبة هذا الكتاب، ولأدركوا أنه ليس لـ «أبي أحمد العسكري»!. ومطلع أبيات صفي الدين الحلي هو:

يا سادةً ما أَلِفنا بعدَهُم سَكَناً

ولا اتَّخذنا بديلاً حينَ نغتربُ

ولعل عدم إدراكهم من تاريخ وفاة «صفي الدين الحلي» أن ناسخ الكتاب متأخر، وأن الكتاب ليس «لأبي أحمد العسكري» يشير إلى أنهم وزعوا مهام عملهم في الكتاب على أنفسهم، فقام كل منهم بما عمله بمعزل عن الآخر، فقام أحدهم بنسخ الكتاب، وقام الثاني بالترجمة للأعلام الواردة في

نصه، وأثبت هذه التراجم في نهاية الكتاب، وقام بعضهم بمراجعة الكتاب، وهكذا، ويؤكد ذلك أيضًا أنهم ترجموا لأعلام تشابهت أسماؤهم ليست هي الأعلام المقصودة في الكتاب، كما حدث في ترجمتهم «للبخاري» وغيره على ما سنوضح في السطور التالية.

٢- لأن مؤلف الكتاب أورد في ص ٣٤٧ أبياتًا أنشدها «ابن عساكر»، فقد ورد في هذه الصفحة ما نصه: وأنشد ابن عساكر:

العلمُ كنزٌ وذخرٌ لا نفاذَ له

نعمَ القرينُ إذا ما صاحبٌ صاحبا

قدْ يجمعُ المرءُ مالاً ثم يسلبُه

عما قليلٍ فيلقى الذلَّ والهربا»

فهل من المعقول أن يروي «أبو أحمد العسكري» المتوفى ٣٨٢هـ عن «ابن عساكر» المتوفى عام ٥٧١هـ؟!، وتأمل الخلل في نظام القافية في البيت الأول، فقد جاءت مؤسسة بعكس البيت الثاني، وهذا خطأ والصواب أن تأتي القافية هكذا: «صحبا»، والبيتان لأبي الأسود الدؤلي في نور القبس ١٢.

٣- أورد المؤلف في ص ٢٨٠ ما نصه: وأنشد بن (كذا والصواب ابن) مكانس في أرجوزته:

العذرُ بالتحقيقِ والمجاز

خيرٌ من الوعدِ بلا إنجاز

وعدُ الكريمِ نقدٌ وتعجيل

ووعدُ اللئيمِ مَطْلٌ وتعليل

فما علاقة «أبي أحمد العسكري» المتوفى عام ٣٨٢هـ بـ «ابن مكانس، فخر الدين عبد الرحمن بن عبد الرزاق المتوفى عام ٧٩٤هـ» ؟!

٥- وأورد كذلك في ص ٤٥١ ما نصه: وأنشد ابن سينا:

إن شئت أن تنجو من التبيات

فالجوفُ قسِّمْه إلى ثلاث

وذكر القصيدة. قلت كيف يروي «أبو أحمد العسكري» المتوفى عام ٣٨٢هـ عن «ابن سينا» المتوفى بعده عام ٤٢٨هـ ؟!

٥- لأن منهج مؤلف كتاب «الحكم والأمثال» وأسلوبه مختلفان تمامًا عن منهج «أبي أحمد العسكري» في تأليفه، وذلك ظاهر من بعض الجوانب، منها:

أ- غياب السمة التوثيقية في مادة الكتاب، تلك السمة التي نعهدها في مؤلفات «أبي أحمد العسكري» والتي تتمثل في رد الخبر إلى راويه، وإسناد المادة العلمية إلى صاحبها، ومن ينظر في كتابه «المصون» يجده يقدم لكل مادة بقوله: «أخبرنا»، وهذا لا نجده في كتاب «الحكم والأمثال».

ب - انحدار المستوى الأخلاقي في بعض صفحات الكتاب كما ص٥١٠، وهذا الانحدار لم يعرف به «أبو أحمد العسكري»، وكتبه وكذلك كتب «أبي هلال العسكري» - ابن أخته - بعيدة كل البعد عن هذا الانحدار، إن هذا الانحدار يتوافق مع ميول بعض المؤلفين في العصور المتأخرة، ومن أمثلة هذا الانحدار في الكتاب: «انكحوا ما طاب لكم من الملاح، واقطعوا العمر في أكل وشرب لا جناح، فهنيئًا لمن غلب عليه محبة البنات على البنين، وجود رهز اللهو على... المقبقب السمين، وطوبى لمن لطم خدًا أسيلاً، وغازل طرفًا كحيلاً، وضم خصرًا نحيلاً، وركب... ثقيلاً، إن من جلس على أطراف قدميه وطعن.....».

إن هذا الأسلوب الهابط، وهذا التوجه المذموم، وهذا المضمون المسف لا يتسق كل ذلك مع تراث «أبي أحمد العسكري»، ولا ما عرف عنه، وانما يتسق مع مؤلفي العصور المتأخرة.

كل ذلك لم يلتفت إليه ناشرو الكتاب، والتفتوا

إلى شيء آخر في منتهى الغرابة، استنتجوا منه نتيجة عجيبة، ألا وهي قيام «الإبشيهي ت ٨٥٢ هـ» بسرقة بعض مواد الكتاب العلمية ! قالوا في ذلك ص ٨: «فوجدنا أن صاحب المستطرف، شهاب الدين محمد بن أحمد الإبشيهي قد وقف على كتاب أبي أحمد العسكري وأفاض فيه حتى اشتد عليه حرصه، وهيأه في روعه فانقض عليه دون أن يبرئ ذمته أمام محكمة التاريخ وميزان البحث المنهجي، فيسلك درب الأمانة العلمية بالإشارة إلى أسلافه ممن سبقوه إلى التأليف في مثل هذا الدرب من دروب التأليف، وخاصة ممن أخذ عنهم، وربما ظن الرجل أن طول العهد بينه وبين أبي أحمد العسكري قد طوى الأيام طيًا، وذاكرتها أو أن طول العهد ينسي بعضه بعضًا... الأمر الذي جعلنا نشير آنفًا إلى أن طول العهد بين الرجلين دفع الأخر إلى الانقضاض على الأول، إذ يصل الفرق الزمني بينهما إلى خمسمائة عام إلا اثنتين (كذا الخطأ النحوي، والصواب اثنين) وثلاثين عامًا».

هكذا اتهم ناشرو الكتاب «الإبشيهي» بالسطو المسلح على كتاب «الحكم والأمثال»، ولم يدروا أن مؤلف هذا الكتاب هو الناقل من «الإبشيهي» ومن غيره على ما سأوضح في البندين التاليين.

٦- اشتمال الكتاب على عدد غير قليل من أشعار الألغاز، ومعروف أن هذا النوع من الشعر ازدهر وانتشر في العصور المتأخرة، نجد هذا الشعر في باب خاص تحت عنوان: «في الألغاز والأحاجي ص ٣٧٢-٣٧٣»، ولا نجد مثل هذه الأبواب في الكتب المتقدمة ككتب «أبي أحمد العسكري»، وربيع الأبرار وغيرها.

٧- لورود مادة شعرية في كتب لا نجدها إلا في المصادر المتأخرة، منها هذا البيت الوارد في ص ١٥٧، وهو:

وكيف يطيرُ المرء من غير أجنح

ولكن قلب المستهام يطيرُ

قلت: وقفت على هذا البيت في كتاب حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، ضمن رسالة كتبها الشاعر الناثر «عبد الباقي أفندي الفاروقي بن سليمان العمري ت ١٢٧٩هـ» إلى صاحب الدولة العلامة الفاضل «عبد اللطيف صبحي باشا ابن سامي باشا»، ولم أقف عليه في الكتب المتقدمة، ومؤلف كتاب حلية البشر وهو الشيخ «عبد الرزاق البيطار» ولد عام (١٢٥٣هـ)، وتوفي عام (١٣٣٥هـ)، وهذا يدل على تأخر تأليف كتاب «الحكم والأمثال».

٨- وأقول: إن الكتاب ليس لـ «أبي أحمد العسكري» للأدلة السبعة التي قدمتها، ولأن مؤلفه عمد إلى كتاب «ربيع الأبرار للزمخشري» فلخصه، وأضاف إليه بعض الإضافات من بعض كتب «الثعالبي» مثل: «تحسين القبيح وتقبيح الحسن»، وكتاب: «المستطرف للإبشيهي»، وغير ذلك، ثم عمد إلى تلفيق نسبة الكتاب إلى «أبي أحمد العسكري» لينفق سوق هذا الكتاب، ويتم الترويج له لتوزيعه على نطاق واسع، ومعروف أن «الزمخشري» مؤلف «ربيع الأبرار» متوفى عام (٥٣٨هـ)، أي بعد وفاة أبي أحمد العسكري بـ١٥٦ سنة، وتشكل المادة المأخوذة من كتاب «ربيع الأبرار» في كتاب «الحكم والأمثال» حوالي ٨٥٪ من إجمالي مادة الكتاب برمتها، وليس ذلك فحسب، بل إن عناوين كتاب «الحكم والأمثال» هي العناوين المذكورة في كتاب «ربيع الأبرار» مع التدخل الضئيل في بعض الأبواب، إما بدمج بعضها في بعض، وإما بإدخال مادة في مادة الأبواب الأخرى، غير أن السمة السائدة في كتاب «الحكم والأمثال» هي الأخذ عن «ربيع الأبرار» مع محاوله الإبقاء على العناوين كما هي، والحفاظ على ترتيب المادة العلمية في الأبواب كما هي في «ربيع الأبرار»، فقد احتوى «ربيع الأبرار» على ٩٥ بابًا، واحتوى «الحكم والأمثال» على ٨٥ بابًا، وسأورد بعض عناوين الكتابين لنقف على أبعاد التماثل بينهما، ولولا خشية الإطالة لأتينا على فهرس الكتابين، ويكفينا من القلادة ما أحاط بالعنق:

الكتاب	الباب	عناوين الأبواب في الكتابين
ربيع الأبرار	١٧	الجهل والنقص والخطأ والتصحيف والتحريف واللحن وما أشبه ذلك
الحكم والأمثال	٩	في الجهل والنقص والخطأ والتصحيف والتحريف واللحن
ربيع الأبرار	٢٨	الذل والهوان، والضعف والقلة، والخسة وسقوط الهمة، وذكر الرعاع والفغل
الحكم والأمثال	١٨	الذل والهوان، والضعة والمهانة، والضعف والخسة وسقوط الهمة، وذكر الرعاع والسفلة
ربيع الأبرار	٤٠	الصحة والسلامة، والعافية وقوة البدن والأمن وما شاكل ذلك.
الحكم والأمثال	٣٣	الصحة والعافية والسلامة، وقوة البدن والأمن وما شاكل ذلك.
ربيع الأبرار	٤٣	الطمع والرجاء، والحرص، والمني والوعد وإنجازه وإخلافه، والمطل والتسويف
الحكم والأمثال	٣٨	الطمع والرجاء، والحرص، والتمني والوعد وإنجازه وإخلافه، والمطل والتسويف
ربيع الأبرار	٤٥	الظن والفراسة، والتهمة والشك والاستراية والحرص والتقدير، والفكر والأضمار
الحكم والأمثال	٣٩	الظن والفراسة، والتهمة والشك والاستراية والتفكير والأضمار
ربيع الأبرار	٤٦	الظلم وذكر الظلمة وما عليهم والأذى وقسوة القلب، وما اتصل بذلك
الحكم والأمثال	٤٠	الظلم وذكر الظلمة وما عليهم والأذى وقسوه، وما اتصل بذلك
ربيع الأبرار	٥٢	العفاف، والورع، والعصمة والحلال والحرام ومن تحرج وتنزه من الرجال والنساء
الحكم والأمثال	٤٤	العفاف، والورع، والعصمة وذكر الحلال والحرام ومن تنزه من الرجال والنساء
ربيع الأبرار	٥٦	العمل، والكد، والتعب، والشغل، والجد والتشمير، والعزم، والنية، والكفاية، والكيس، والعجلة، والسرعة، والعدو، وحسن التأني في الأمور، وانتهاز الفرص.
الحكم والأمثال	٤٨	العمل، والشغل، والجد، والعزم، والعجلة والسرعة، والكيس، وحسن التأني في الأمور، وانتهاز الفرص
ربيع الأبرار	٦١	الغموم، والمكاره، والشدائد، والبلايا والخوف، والجزع، والبكاء
الحكم والأمثال	٣٢	الهموم والغموم، والمكاره، والشدائد، والبلاء والخوف، والبكاء، والجزع
ربيع الأبرار	٦٢	الفخر، والكبر، والصلف، وإعجاب المرء بنفسه وذكر الخيلاء، وجر الإزار
الحكم والأمثال	٥٧	الفخر، والكبر، والصلف، وإعجاب المرء بنفسه وذكر الخيلاء، وجر الإزار
ربيع الأبرار	٦٩	الكذب، والزور، والبهتان، والرياء والنفاق، والباطل، والإرجاف، والتنبؤ، وما أشبه ذلك
الحكم والأمثال	٦١	الكذب، والزور، والبهتان، والباطل، والنفاق، والإرجاف
ربيع الأبرار	٧٠	الكرم، والجود، واصطناع الأحرار وذكر الكرام والأجواد، وأولي المروءات
الحكم والأمثال	٦٣	الكرم، والجود، واصطناع المعروف، الأحرار وذكر الكرام، وأولي المروءات
ربيع الأبرار	٨٢	النصيحة، والموعظة، والزجر عن القبيح والشفقة، والرحمة، وما يجري مجراها
الحكم والأمثال	٧٩	النصيحة، والموعظة، والزجر، والشفقة، والرحمة، وما يجري مجراه

وهكذا تسير العناوين في كتاب «الحكم والأمثال» على هذه الوتيرة من التشابه الشديد مع عناوين كتاب «ربيع الأبرار»، ولا يخرج التشابه عن هذا النمط إلا في مواطن لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة من عناوين احتوى عليها هذا الكتاب، ولما كان كتاب «الحكم والأمثال» يعد مختصراً لـ «كتاب ربيع الأبرار» مضافًا إليه بعض الإضافات فقد عمدت إلى مختصر «ربيع الأبرار» المسمى بروض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار «لمؤلفه» محمد بن قاسم بن يعقوب ت ٩٠٤هـ «والمطبوع في بولاق عام ١٢٧٩هـ. وتصفحته لأتبين هل كتاب «الحكم والأمثال» هو هذا المختصر، أو لا ؟ واتضح لي بعد مقارنة الكتابين أن كتاب «الحكم والأمثال» كتاب آخر غير هذا المختصر لاحتوائه على ما سبق أن أشرت إليه من انفراده ببعض المواد العلمية القليلة التي ربما لا نجدها في كتاب آخر غيره.

وأخلص مما سبق إلى أن كتاب «الحكم والأمثال» ليس من تأليف «أبي أحمد العسكري»، وإنما هو من تأليف أحد الأشخاص لفقه من عدة كتب، أتى على رأسها كتاب «ربيع الأبرار للزمخشري» - كما سبق أن أوضحت - ثم قام بنسبته لـ «أبي أحمد العسكري»، ولعل قادمات الأيام تكشف لنا عن هوية هذا الشخص، وعن الدافع الذي دفعه إلى مثل هذا التصرف العجيب.

وزيادة في التثبت من الأمر طرحت على نفسي هذا السؤال: ولم لا يكون كتاب «ربيع الأبرار» مأخوذا من كتاب «أبي أحمد العسكري» الموسوم بـ «الحكم والأمثال» «والذي لا يزال في حكم المفقود حتى الآن ؟ وعلى هذا تكون المادة المدرجة في كتاب «الحكم والأمثال» هي فعلا في الأساس من تجميع «أبي أحمد العسكري»، أضاف إليها «الزمخشري» بعض المواد العلمية، ونشرها تحت عنوان: «ربيع الأبرار» ومن ثم رحت أتقصى الأمر فرجعت إلى مقدمة «ربيع الأبرار» لعلي أجد محققَي «ربيع الأبرار» في طبعتيه الإيرانية والمصرية قد ذكرا كتاب «الحكم والأمثال» من مصادر «الزمخشري» في «ربيع الأبرار»، فلم أجد نصًا منهما على ذلك، ولم أكتف بهذا، بل رحت أبحث عن اسم «أبي أحمد العسكري» في «ربيع الأبرار» فلم أجده مذكورًا ولو مرة واحدة، ولم أكتف بهذا أيضًا بل رحت أبحث عن مادة علمية وردت في كتاب «المصون لأبي أحمد العسكري»، وتم تكرارها في «ربيع الأبرار» فلم أعثر على شيء يسترعي الانتباه أيضًا، ومن هنا أيقنت أن كتاب «الحكم والأمثال» ليس من مصادر «الزمخشري» في كتابه «ربيع الأبرار»، ولو كان من مصادره لما فات «الزمخشري» التنويه بذلك في بعض صفحات الكتاب، وأيقنت أن مؤلف «الحكم والأمثال» هو شخص متأخر، عاش على وجه التحديد ما بين نهاية القرن التاسع والقرن الثالث عشر الهجريين، ونظام الخط الذي كتب به هذا الكتاب يؤكد ذلك أيضًا.

كمال الإخلال في تحقيق كتاب الحكم والأمثال:

قلت: إن تحقيق هذا الكتاب على النحو الذي نشر به قد أساء إلى مادته إساءة بالغة، وأدى إلى تشويه صورته تشويهًا عظيمًا، بما تغلغل فيه من أخطاء يجف المداد من تسطيرها، ويكل الساعد عن تنقيبها، وهي متنوعة تنوعًا ملحوظًا، منها الأخطاء النحوية، والإملائية، والعروضية، وغير ذلك مما يتصل بصميم التحقيق كالتدخل في النص المخطوط، واختلال المنهج، والتقصير في تحرير النص، وإقامته، وضبطه، وتقديمه كما أراده مؤلفه له، وتخريجه على مصادره، وغير ذلك من الأوهام التي أفسدت نص الكتاب إفسادًا ظاهرًا، وقد بدا لي في بداية الأمر أن أعالج كل ما

اشتمل عليه الكتاب من أوهام، وبدأت بالفعل بحصرها وتجميعها، فوجدت أنها ستصل في الحجم إلى أكثر من حجم الكتاب، فتراجعت عن ذلك مكتفيًا بعرض بعض الأمثلة لكل نوع من الأوهام، مؤملاً أن يتصدى لتحقيق هذا الكتاب القيم أحد المحققين الأثبات، فيعيد إليه وجهه المشرق النضير، وأبدأ ملحوظاتي بالأوهام العروضية:

(١) الأوهام العروضية:

احتشدت في الكتاب الأوهام العروضية التي دلت دلالة بينة على أن ناشري الكتاب لا يعرفون شيئًا البتة عن علم اسمه العروض، فكانوا يكتبون النثر على أنه شعر لمجرد وقوفهم على السجع في آخر جمل هذا النثر!،وكانوا يكتبون الشعر على أنه نثر لأنه غير مسجوع !، بل ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك، فقد خلطوا الشعر بالنثر على أنه شعر، وخلطوا الأبيات ذوات الأوزان المختلفة والقوافي المختلفة، وراحوا ينسبونها لغير أصحابها، وراحوا كذلك يكتبون البيتين في بيت واحد، والأربعة أبيات في بيتين لعدم درايتهم بقواعد العروض الخليلي من ضرورة احتواء كل شطر على عدد معين من التفعيلات، هذا فضلاً عن إزجائهم عدداً لا حصر له من الأبيات المكسورة،كان بإمكانهم - لستر تواضع ثقافتهم - مراجعة مصادر التراث العربي لتلافي هذه الأوهام، فمن

(أ) كتابة الشعر على هيئة النثر:

١ - ما ورد في ص ٣٨، حيث ورد القول التالي مكتوبًا كالنثر هكذا: «لا فخر فيما يزول، ولا غنى فيما لا يبقى» !قلت هذا شعر،من بحر المجتث، صواب كتابته هكذا:

لا فـخـرَ فـيـمَـا يـزولُ
ولا غِـنَـى فـيـمَـا لا يَـبْـقَـى

- وما ورد في الصفحة نفسها مكتوبًا هكذا: «وما الدنيا بباقية لحي ولا حي على الدنيا بباق»!

قلت: ليس هذا نثرًا،هذا شعر من بحر الوافر، صواب كتابته كما ورد في كتاب التدوين في أخبار قزوين ٣٠/٤ منسوبًا «للفضل بن مغفل بن أحمد»، وهو بلا نسبة في حماسة الظرفاء ١/ ٣٨٠، ورسالة الصاهل والشاحج ص ٤٠٧، و هو «لنهشل بن حري في ربيع الأبرار ١/ ١٣»، وغيرها مع اختلاف يسير في رواية بعض الألفاظ، ولو حرص ناشرو الكتاب على تخريج الأشعار الواردة فيه على مصادرها لكتبوا البيت على الوجه الصحيح، هكذا:

ومـا الـدنـيـا بـبـاقـيـة لحيّ
ولا حـي عـلـى الـدُّنـيـا بـبـاق

٣- وما ورد في ص ١٢٨ مكتوبًا هكذا: « وقال عبد الله بن طاهر: أفعل الخير ما استطعت وإن كان قليلاً فلن تحيط بكله ومتى تفعل الكثير من الخير إذا كنت تاركاً لأقله».

قلت: هذا شعر، صواب كتابته كما ورد في ربيع الأبرار ١٨/٢، والتمثيل والمحاضرة ٤٢٣ أن يأتي هكذا:

افـعـل الخير مـا أسـتـطـعـت
وإن كـان قـلـيـلاً فـلـن تحيط بـكُـل
ومـتـى تـفـعـل الـكـثير مـن الخيـ
ـر إذا كـنـت تـاركـاً لأقـلّـه

ولو أدرك السادة الناشرون أن هناك شاعرًا عباسيًا اسمه «عبد الله بن طاهر ت ٢٣٠هـ» لكتبوا قوله على هيئة الشعر، وليس النثر، وهذان البيتان استدركناهما على ديوانه، وعلى استدراك «هلال ناجي» عليه.

٤- وورد في ص ١٤١ ما نصه: «وقال بعضهم فَكَم قد رَأينا الدَهرِ مِن أَسَدٍ بالَت عَليه ثَعالِبُه».

قلت: هذا بيت من المنسرح، ورد محرفًا في المخطوطة لم يصلحه الناشرون، والبيت «لدعبل- ويقال لغيره - ابن علي الخزاعي»، ورد في ديوانه ٣٧٢ هكذا:

فكم رأينا في الدهر من أسد
بالت على رأسه ثعالبُهُ

٥- وورد في ص ١٧١ ما نصه: «وكتب بعضهم إلى صديق له: إذا ما تقاطعنا ونحنُ ببلدةٍ، فما فضلُ قُرب الدارِ منها على البُعد».

قلت: كذا كُتب هذا القول على أنه نثر، وهو بيت شعر من الطويل. ورد بلا نسبة في مصادر كثيرة منها ربيع الأبرار ٢٤٢/٢، وصوابه على ما ورد فيه، وفي غيره أن يأتي هكذا:

إذا ما تقاطعنا ونحنُ ببلدة
فما فضلُ قرب الدار منا على البُعد؟

٦- وورد في ص ٢٠٠ ما نصه: «وقال أبو العتاهية: علمت يا مجاشع بن مسعدة أن الشباب والفراغ والجدة مفسدة للمرء أي مفسدة».

قلت: كذا كُتب هذا الرجز كما يكتب النثر، والصواب أن يكتب كما ورد في ربيع الأبرار ٢٢٦/٢، وغيرهما هكذا:

علمتَ يا مُجاشع بن مسعدةْ
أن الشباب والفراغ والجدةْ

ولو عرف الناشرون أن في موكب شعرنا العربي شاعرًا اسمه «أبو العتاهية» ولد عام ١٣٠هـ، وتوفي عام ٢١١هـ، وطبع ديوانه مرارًا، أفضلها طبعة «شكري فيصل»، اشتهر هذا الشاعر بالزهد والحكمة لما كتبوا رجزه هذا كما يكتب النثر!.

٧- وورد في ص ٢٢٢ النص التالي مكتوبًا هكذا: «قال آخر: ألا قل للذي لم يهده الله إلى نفعي لئن أخطأت في مدحك ما أخطأت في منعي لقد أنزلت حاجاتي بواد غير ذي زرع».

كذا كُتبَ النص كما يكتب النثر! قلت: هذا نص شعري! يلزم كتابته كما ورد في ربيع الأبرار ٤٢٤/٢ منسوبًا إلى «إسماعيل بن قطري القراطيسي» قاله في «الفضل بن الربيع»، وكما ورد البيتان الثاني والثالث في ديوان ابن الرومي ٤/ ١٥٥٣ منسوبين إليه، وانظر ما به من مصادر:

ألا قلْ للذي لم يهـ
ـده اللهُ إلى نفعي
لئن أخطأتُ في مدحيـ
ـكَ ما أخطأتَ في مَنْعي
لقد أنزلت حاجاتي
بوادٍ غير ذي زرع

٨- وورد في ص ٣٩٥ القول التالي مكتوبًا هكذا: «عقله عقل طائر، وهو في خلقه الجمل».

قلت: هذا شعر كتبه الناشرون على هيئة النثر! والصواب أن يكتب كما ورد في ربيع الأبرار ٢/ ٢٥٨ هكذا:

عقلُهُ عقلُ طائر
وهو في خلقه الجمل

٩- وورد في ص ٤٣٥ القول التالي مكتوبًا هكذا: «سلمة بن شقيق: العير عير وإن صيغت خلاخله من الزبرجد والمرجان والذهب».

وقال غيره: الليث ليث وإن جزت براثنه، والكلب كلب وإن طوقته ذهبا «أ. هـ

قلت: هذا شعر كتب على هيئة النثر! وصواب كتابته - على ما ورد الأول منهما في ربيع الأبرار ٣٦/٤ (ط. العراق)، والثاني في التذكرة الحمدونية ٢٥١/٢ - أن يأتي هكذا: «سلمة بن شقيق:

السعيرُ عيرٌ وإن صيفتْ خلاخلُه

من الزبرجد والمرجان والذهب

وقال غيره:

الليثُ ليثٌ وإن جزتْ براثنُه

والكلبُ كلبٌ وإن طوقته ذهبا

١٠- وورد في ص ٤٧٢ ما نصه: «وقال أبو أحمد التمامي (الصواب: اليمامي): غالبت كلّ شديدة فغلبتها والفقر غالبني فأصبح غالبي إن أبده أفتضح، وإن لم أبده أقتل فقَبح وجهه من صاحب».

قلت: هذا شعر، وليس نثرًا، والصواب أن يكتب هكذا كما ورد في يتيمة الدهر ٩٥/٤:

غالبتُ كُلَّ شديدة فغلبتُها

والفقرُ غالبني فأصبح غالبي

إن أُبدهِ يفضحْ، وإن لم أبدهِ

يقتلْ فقبَّحَ وجهُهُ من صاحبِ

١١- وورد في ص ٣٧٨ ما نصه: «أرى اثنين إذا عُدّا فخيرٌ منهما الموتُ فقيرٌ ما له زهدٌ وأعمى ما له صوت».

قلت: هذا شعر من بحر الهزج: ينسب لمنصور الفقيه في كثير من مصادر التراث العربي، وهو له في ديوانه ٢٩١ هكذا:

واثنانِ من الناس

حقيقٌ بهما الموتُ

فقيرٌ ما له تَقْوَى

وأعمَى ما له صوتُ

(ب) كتابة النثر على هيئة الشعر:

١- ومن أمثلة ذلك ما ورد في ص ٢٨٠:

العذرُ الجميلُ

أحسنُ من المطل الطويلِ

كذا كُتِبَ هذا القول المأثور على أنه شعر، والحقيقة أنه نثر، لذا فكتابته الصحيحة هي: «العذر الجميل أحسن من المطل الطويل». ووردت هذه المقولة في ربيع الأبرار ٤٩٨/٢، والبصائر والذخائر ٦٠/٦، وبقيتها: «فإن أردت الإنعام فانجح، وإن تعذرت الحاجة فأفصح». وهذا من النقص في الأصل المخطوط الذي يلزم إتمامه في الهوامش، ولكن أين ناشرو الكتاب من كل ذلك؟!

٢- وكتب في ص ٤٥٩ النثر التالي - لأنه مسجوع - كما يكتب الشعر، إذ ورد هكذا: «قال أبو بكر الخوارزمي:

إني لأغارُ على الأدب الكريم

من المتأدب اللئيم

قلت: ليس هذا بشعر حتى يكتب على هذه الصورة، هذا نثر، ورد في ربيع الأبرار ١٩٩/٣ منسوبًا لأبي بكر الخوارزمي، ضمن قطعة نثرية هي: «يجب أن تجعل المنع صوانه، والعين بل القلب مكانه، فإن الغيرة على الكتب من المكارم، وهي أخت الغيرة على المحارم، وإني لأحسد على الورقة من لا أحسد على البدرة، وأغار على الأدب الكريم من المتأدب اللئيم».

٣- وورد في ص ٣٦٣ النثر التالي مكتوبًا على هيئة الشعر هكذا:

النثرُ يتطايرُ تطايرَ الشررْ

والنظمُ يبقى بقاءَ النقش في الحجرْ

قلت: هذا نثر، ورد في التمثيل والمحاضرة ١٨٧، وغيره منسوبًا للصاحب بن عباد، لذا يلزم كتابته هكذا: «النثر يتطاير تطاير الشرر، والنظم يبقى بقاء النقش في الحجر».

٤- وورد في ص ٣٨٨ القول التالي هكذا: «وقال آخر:

قابوس: كلُ غمٍ إلى انحسارْ
وكلُ عالٍ إلى انحدارْ

قلت: هذا نثر، وليس شعرًا، فلا يصح كتابته على الصورة السابقة، وقابوس هذا هو، قابوس بن وشمكير «الملقب بشمس المعالي أمير الجبال، وبلاد ما وراء النهر، اتصف بقوة الإرادة، ورباطة الجأش، وشدة البأس، وترجمته ونثره في يتيمة الدهر ٤/٥٩ - ٦١، ورسائله النثرية صدرت عن المكتبة العربية - بيروت، وما بعد اسم قابوس هو قوله النثري، وهذا القول منسوب إليه في يتيمة الدهر ٤/٦٠، والتمثيل والمحاضرة ١٤٠، وربيع الأبرار ٣/٣٤٦.

٦- وورد في ص ٣٨٩ النثر التالي مكتوبًا كالشعر هكذا: وكتب أبو بكر الخوارزمي إلى أخ رزئ في شيء من ماله:

الحمدُ لله الذي ابتلى في الصغير، وهو المالُ
وعافى في الكبير وهو الجمالُ
ولا عار إن زالتْ عن الحرِّ نعمةٌ
ولكنْ عارًا أن يزول التجملُ

تأمل هذا الخلط العجيب. فقد خلط الناشرون الشعر بالنثر، وكتبوه على أنه شعر، ونسبوه لأبي بكر الخوارزمي، والصواب أن السطر الأول نثر لأبي بكر الخوارزمي، وليس شعرًا، لذا يكتب كما يكتب النثر، أما البيت الثاني فهو شعر خالص من بحر الطويل، لذا يجب كتابته كما يكتب الشعر، وهو لعلي بن الجهم في ديوانه ص ١٧٣. وإن عجبت فاعجب من أمر الناشرين إذ كتبوا النص السابق على الوجه الصحيح في الكتاب ذاته ص ٢٨٠. إذ ورد في المخطوطة مكتوبًا على الوجه الصحيح، والخلاصة هي: يجب كتابة السطر الأول هكذا: «الحمد لله الذي ابتلى في الصغير، وهو المال وعافى في الكبير، وهو الجمال». ولو رجع المحققون إلى كتاب ربيع الأبرار ١/٣٣٣ لوجدوا فيه الكتابة على وجهها الصحيح !.

٦- وورد في ص ٤٠٦ النثر التالي مكتوبًا هكذا: وأنشد بعضهم:

أراجيفُ تساقطتْ ففرقتْ الفكرَ عن اجتماعه
وضاق لها الصدرُ بعد اتساعهِ

قلت ليس هذا بشعر، هذا نثر، ورد في ربيع الأبرار ٣/٤٢٧، ويجب كتابته هكذا: «أراجيف تساقطت ففرقت المنكر عن اجتماعه، وضاق لها الصدر بعد اتساعه».

٧- وورد في ص ٨٢ ما نصه: «أنشد ابن المعتز:

تذلُ الأشياءُ للتقدير
حتى يكونَ الهلاكُ في التدبير»

كذا كتب الناشرون قول ابن المعتز على أنه شعر، وقالوا في ص ٥٦٥: لم نعثر عليه فيما توفر لدينا من مراجع !. قلت: ليس هذا من الشعر في شيء، هذا نثر صرف، لذا يلزم كتابته كما ورد في ربيع الأبرار ١/ ٢٢٠ هكذا:

«تذل الأشياء للتقدير حتى يصير الهلاك في التدبير».

٨- وورد في ص ٢٥٠ النثر التالي مكتوبًا هكذا: وقال مطرف:

لأن أعافا فأشكرْ
أحبُ إليّ من أن أبتلى فأصبرْ
ونظرتُ في الخير الذي لا شرَّ فيه
فلم أرَ مثلَ المعافاةِ والشكرِ

كذا كتب الناشرون هذا القول النثري على أنه شعر، لأن هذا النثر ورد مسجوعًا في المخطوطة ! قلت: ليس فيه من الشعر شيء، هذا نثر خالص، وتأمل الخطأ الإملائي في «أعافا»، وتأمل إهمالهما

تخريج هذا النص على مصدره، فهو في ربيع الأبرار ٢/٤٠٥. وعلى أية حال فصواب كتابة القول السابق هكذا: «لئن أعافى فأشكر أحب إلي من أن ابتلى فأصبر، ونظرت في الخير الذي لا شر فيه فلم أر مثل المعافاة والشكر».

(ج) الأوهام في كتابة الأبيات:

١- ومن أمثلة ذلك ما ورد في ص ١٩٦. إذ ورد الشعر التالي مكتوبًا هكذا:

يا مُعْرِضاً إذ رآني لما رآني ضريرا

كمْ قد رأيتَ بصيراً أعْمى، وأعْمى بصيرا

قُلْ لي، وإن أنتَ أنصفتَ

قلتَ: خلقاً كثيرا

كذا كتب الناشرون هذا الشعر على النحو السابق، وهي كتابة بعيدة عن الصواب، ومجانبة لأنساق الشعر. والصواب أن يكتب هذا الشعر على النحو التالي، الذي ورد عليه في تحسين القبيح وتقبيح الحسن ٤٩، وربيع الأبرار ٤/٩٦ (ط. العراق)، وديوان منصور الفقيه ٢٠٤:

يا مُعْرِضاً إذ رآني

لما رآني ضَريرا

كم قد رأيتَ بصيراً

أعمى، وأعمى بصيرا

قل لي وإن أنت أنصف

ت: قلت خلقاً كثيرا

وورد في الصفحة نفسها، وفي ص ٤٠٧ أربعة أبيات قافية، كتب الناشرون كل بيتين في بيت واحد في متن الكتاب، ثم عادوا وكتبوا الأبيات على الوجه الصحيح في هوامش الكتاب المثبتة في نهايته.

٢- وورد في ص ٤٣٤ ما نصه: قال عمرو ابن معد كرب:

ليس الجمالُ بمئزر فاعلم وإن رُدّيت بُردا

إنّ الجمال معادنٌ ومناقبُ أورثن مجدا

كذا كتب الناشرون هذا الشعر في بيت واحد !. والصواب أن يكتب في بيتين. لأنه من مجزوء الكامل، ولو رجعوا إلى ديوان الشاعر ص ٧٩ لكتبوا الشعر على الوجه الصحيح ,ولأدركوا أن الشعر من قصيدة في ١٧ بيتًا:

ليس الجمالُ بمئزر

فاعلم وإن رُدّيت بُردا

إنّ الجمالَ معادنٌ

ومناقبُ أورثن مجدا

٣- وورد في ص ٥٤٤ الشعر التالي مكتوبًا هكذا:

سيدي خذ لي أتانا عن باب الأصفهان

سحرتني برقاها وثناياها الحسان

وبخدين أسيلين وجيد الشيفران

فبها مت ولو عشت بها طال هوان

هذا الشعر من مجزوء الرمل، ولو وافقنا الناشرين على كتابته على هذا النحو لكان لبحر الرمل أربع تفعيلات في كل شطر وهذا مخالف لقواعد علم العروض. ولو رجع الناشرون إلى ربيع الإبرار ٤/٤٠٦ (ط. العراق) لوقفوا على الأبيات كاملة وقصتها، ولنقلوا الأبيات على وجهها الصحيح بعيدة عن التحريف المشين، والاضطراب الحاصل في وزنها ومعناها، ولأدرجوها هكذا:

سيدي خُذْ بي أتانا

عند باب الإصبهاني

سحرتْني برُقاها

وثناياها الحسان

وبخدين أسيلي

ن وجيد الشيفرانِ

ولـــــــــــــــــها إذن ذراع

بذراع الشـــــاهمــــــــان

فـــبــــهـــــا متُّ ولـــــو عشـ

ـتُ بـــــها طال هـــــوانــــــي

٤- وورد في ص ٤٤٩ الشعر التالي مكتوبا هكذا:

توقَ شرب الماء في خمسة فإنها جالبةُ للسقام

عقيب حمامك والنوم والإعياء والباه وأكل الطعام

كذا كتب الناشرون هذا الشعر في بيت واحد على هذا النحو، وهو من بحر السريع. ويكوّن هذا الشعر بيتين، وليس بيتًا واحدًا كما أوردوه، لذا يكتب على النحو التالي:

تـــوقَ شـــرب الماء في خـــمســـة

فـــإنـــها جـــالـــبةٌ لـــلسَـــقــام

عـــقـــيب حـــمـــامـــك والـــنّوم والـ

إعـــيـــاء والـــباه وأكـــل الـطَّـعـــام

٦- وورد في ص ٣٧٧ الشعر التالي مكتوبًا هكذا:

عــــمـــيتُ حـــبـــيـــبـــا

والـــذكـــي مـــن الـــعـــمـــى

كذا كتب هذا الشطر على أنه بيت تام، هذا عدا ما فيه من التصحيف والتحريف اللذين غيرا وجه معناه، فالصواب أن المكتوب آنفًا شطر بيت من الطويل، لم ينص الناشرون على تمامه، وورد البيت بتمامه ضمن مقطعة مكونة من أربعة أبيات لبشار بن برد في ديوانه ٤/١٥٨ هكذا:

عـميتُ جـنـيـنـا والـذكـاء مـن الـعـمـى

فـجـئتُ عـجـيـب الـظـنّ لـلـعلم معقلا

(د) كسر الأبيات:

١- ومن أمثلة ذلك ما ورد في ص ١٢٨، حيث ورد البيت التالي هكذا:

لـن يـصحبَ الإنـسـانُ مـن قـبـل مـوتـه

ومـــن بـعــده إلا الــذي كـان يـعْـمَـلُ

كذا وقع الخرم - وهو غير مخل بالوزن - في بداية هذا البيت من ناشري الكتاب، والصواب أن يكتب البيت - على الأفضل - بلا خرم هكذا: «ولن»، كما ورد في ربيع الأبرار ٢/ ٢٦، وغيره من المصادر.

٢- وورد في ص ١٨١ البيت التالي هكذا:

أرى السيرَ في الـبـلاد أغـنـى مَـعـاشـراً

ولم أرَ مَـنْ أجْـدَى عـلـيـه قـعـودُ

البيت مكسور، ولكي يستقيم البيت لابد من كتابة كلمة البلاد هكذا: «البلدان» كما وردت في ربيع الأبرار ٢/٢٩٤.

٣- وورد في ص ١٩٥ البيت التالي هكذا:

فـلـو فـهـمَ الـنَّـاسُ الـتَّـلاقـي وحـسـنَـهُ

لحبـوا مـن أجـلِ الـتَّـلاقـي الـتَّـفـرُّقُ

هذا البيت من الطويل، وهو على هذا النحو مكسور في صدر شطره الثاني، والصواب أن تكتب كلمة «لحبوا» هكذا: «لحبب» كما وردت في الزهرة ١/ ٢٦٠، وانظر ما بهامشه من مصادر.

٤- وورد في ص ٢٣٧ البيت التالي:

مـــا أحـســـنَ الصَّـــبرَ في مَـــواطـــنـــه

والصبرُ في كـــلِّ مـــواطـــن حســـنُ

هذا البيت مكسور في شطره الثاني، ولكي يأتي مستقيمًا تكتب كلمة «مواطن» هكذا: «موطن»، وكذا ورد في الـفـرج بـعـد الشـدة ٥/٦٣، وغيره مـن المصادر.

٥- وورد في ص ٣٢٠ البيت التالي مكتوبًا هكذا:

خيراً وكــــلــــمــــا عــــايــنــتُــه

ستــنـــالــه مــنّـي بــرغـم الحَاسِـد

البيت مكسور في شطره الأول بسبب سقوط كلمة «رأيت» بعد كلمة «خيرًا».

٤- وورد في ص ٣٨٨ الشعر التالي مكتوبًا هكذا:

ربما تكرهُ النفوسُ منَ الأمرِ له

فُسرْجةٌ كحلُ العقال

إن تكن منيتي على فطرةِ الله

حنيفاً فإني لا أبالي

هذان البيتان من الخفيف، كتبهما الناشرون على الصورة السابقة، وهي كتابة مضطربة، فهما مدوران، ولم يكتبا كذلك، والثاني منهما مكسور، وصواب كتابتهما - كما وردا في ربيع الأبرار ٣/ ٣٤٨، وغيرهما، هي:

ربما تكرهُ النفوسُ منَ الأمـ

ـرِ له فُرجَةٌ كحَلِّ العقالِ

إن تكن منيتي على فطرة الـلـ

ـه حنيفاً فإني لا أبالي

والبيت الأول ينسب لبعض الشعراء، منهم إبراهيم بن العباس الصولي في ديوانه ٢٢٣، ولعبيد بن الأبرص في ديوانه ١١٢، ولأمية بن أبي الصلت في ديوانه ٣٦٠.

٥- وورد في ص ٤٠٧ البيت التالي:

لا يكذبُ المرءُ إلا من سَخافتِه

أو عادةِ السَوءِ وقلّةِ الأدبِ

هذا البيت مكسور، وصوابه أن يأتي هكذا كما ورد في التمثيل والمحاضرة ٤٤٨:

لا يكذب المرءُ إلا من مَهانتِه

أو عادةِ السَوءِ أو من قلةِ الأدبِ

والعجيب في الأمر أن ناشري الكتاب كتبوا الرواية الصحيحة للبيت في هوامشهم في آخر الكتاب ص ٦٣٧، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، ويكفي من السوار ما أحاط بالمعصم.

(هـ) خلط الأبيات المختلفة الوزن والقافية ونسبتها إلى غير أصحابها:

١- ومن نماذج ذلك ما ورد في ص ٤٨٢ ما نصه: «ثم أنشد:

ما غاضَ دمعي عند نازلة

إلا جعلتك للبكا سببا

(ف)حسبي حياةُ الله من كل ميّت

وحَسْبي بقاءُ الله من كلّ هالك

كذا خلط الناشرون البيت الأول - وهو من الكامل - بالبيت الثاني - وهو من الطويل - على الرغم من اختلاف القافية فيهما أيضًا، وتركوا البيتين دون تحرير نسبة، فالبيت الأول لعلي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - في ديوانه ٣٢، والبيت الثاني لمحمد بن يوسف في التعازي والمراثي ٢٠٠، ويعزى لغيره، وانظر في ذلك أيضًا ص ٥١٦.

وعكس ذلك ما أورده الناشرون ص ٤٥٥، فقد أوردوا الشعر التالي هكذا:

حقُ العيادة يومٌ بعد يومين

وخلسةٌ مثلُ خلس اللحظ بالعين

وقال الآخر:

لا تبرمنَّ عليلاً في مُساءلة

يكفيكَ من ذاك تسأل بحرفين

قلت: هذا الشعر من مقطعة واحدة لشاعر واحد، كما ورد في ربيع الأبرار ٤/ ١٢٢ (ط. العراق) هكذا:

حقُ العيادة يومٌ بَعْدَ يومين

وخلسةٌ مثلُ خلس اللحظ بالعين

لا تبرمنّ عليلاً في مساءلة

يكفيكَ من ذاك تسأل بحرفين

(٢) الأوهام الإملائية والنحوية:

وقع في الكتاب عدد غير قليل من الأوهام الإملائية، والنحوية،كان من الممكن تداركها بعدد من الوسائل آخرها تخريج مادة الكتاب على مصادرها،وهذه طائفة من الأمثلة على ذلك:

١- ورد البيت التالي في ص ٢٢٢ مكتوبًا هكذا:

إنّي نذرتُ إذا رأيتُك قادماً
أرض العراق وأنت ذوا وفر

والصواب: «ذو وفر».

٢- ص ١٤٧ ورد في هذه الصفحة: بمعول لا ينبوا»،
والصواب: «لا ينبو» دون ألف.

٣- ص ١٧٢ كتبت كلمة «الفلاة» في البيت الأول في الصفحة «بالفلات».

٤- ص ١٩١ كتبت كلمة «نأى» بمعنى «بعُد» هكذا: «نأء».

٥- ص ٢٠٥ كتب الفعل «ولّى» في البيت الأول من الصفحة هكذا: «ولا».

١- ومن الأخطاء النحوية ما أورده الناشرون في ص ١٧٢، حيث أوردوا البيت التالي هكذا:

لتُصلّينّ على النبيّ محمّد
ولتملأنّ دراهم حجري

والصواب أن يأتي هكذا «دراهمًا» بصرف «دراهم» للضرورة الشعرية، والبيت من بحر الكامل. وهكذا ورد في الأغاني ١٠/ ٢٥٣،وغيره من المصادر:

لتصلّينّ على النبيّ مُحمّد
ولتملأنْ دَراهماً حجري

٢- أورد الناشرون في ص ٥٠١ البيت التالي هكذا:

لا تأمننُ على النساء أخي أخاً
ما في الرجال على النساء أمينُ

والصواب أن يكتب هكذا، كما ورد في ربيع الأبرار ٤/٢٨٥ (ط. العراق)، وديوان علي بن أبي طالب ١٤٦ باختلاف يسير في الرواية:

لا تأمننّ على النساء أخاً أخ
ما في الرجال على النساء أمينُ

٣- ورد في ص ٤٠٦ ما نصه: «إذا سمعت العرب حديث لا أصل له قالوا حديث خرافية».

والصواب أن يأتي القول هكذا: «حديثًا... حديث خرافة».

(٣) التحريف في أسماء الأعلام:

ومن الأوهام التي أدت إلى تشويه الكتاب، وتواري معانيه، وغياب مقاصده ما أورده الناشرون من تحريف لحق طائفة من أسماء الأشخاص، يأتي في مقدمتهم الشعراء. وكان من الممكن تجنب الوقوع في هذه التحريفات وإيراد أسماء الشعراء على وجهها الصحيح لو استقصى ناشرو الكتاب مصادر تخريج مادته العلمية، وأخذوا أنفسهم بالترجمة للشعراء، وهذه أمثلة على ما وقع في بعض الأسماء من تحريفات:

تحديد الخطأ	الخطأ	الصواب
ص ٥٢ س ٣	ابن عيينة	ابن أبي عيينة. وهناك بعض الشعراء بهذا الاسم منهم: أبو عيينة بن أبي عيينة. وعبد الله بن أبي عيينة.
ص ٧٦ س ١١	الحمداني	الحمدوني، شاعر عباسي مشهور، وهو صاحب الأشعار الطريفة المشهورة في الطيلسان له ديوان شعر. نهض بجمعه وتحقيقه محمد جبار المعيبد في كتابه شعراء بصريون المنشور في بغداد، وجمعه أيضًا أحمد النجدي في المورد مج ٢. ع٣. ١٩٧٣. واستدرك على نفسه في المجلة ذاتها عام ١٩٧٥، ع ١.
ص ١٤٣ س	عمير بن جعيل الثعلبي	عمير بن جعيل التغلبي: أحد شعراء تغلب، مذكور في قواعد الشعر لثعلب ٢٨. ومعجم الشعراء ٧٥. وما به من مصادر ص ٥٥٥.
ص ١٤٣ س ٥	المغيرة بن حيان	المغيرة بن حبناء (ت٩١ هـ): شاعر أموي مشهور جمع شعره نوري حمودي القيسي. وكتب في مقدمته تعريفًا بالشاعر
ص٢٢٧	المعدل البكري	المعذل البكري: كما ورد في ربيع الأبرار ١/٣٤٦
ص٢٣٥ س ٨	محمد بن بشائر	محمد بن بشير الخارجي (ت ١٢٠هـ): وهو غير محمد بن يسير. وكلاهما له ديوان مجموع، ونشر شعر ابن بشير أكثر من مرة، منها نشرة محمد خير البقاعي وعرف فيه بالشاعر. والشعر الوارد في هذه الصفحة أخل به ديوانه ط. البقاعي، وهو له في اللطائف والظرائف ١٩٠.
ص٤٠٦	ضر بن حميد	أصرم بن حميد: كما في ربيع الأبرار ١/٤٥٠
ص ٤١١س ١٠	أبو يعقوب الخزيمي	أبو يعقوب الخريمي: شاعر عباسي مشهور توفي ٢١٢هـ جمع شعره علي جواد الطاهر. وترجمته في مقدمة ديوانه، ولنا استدراك على هذا الديوان، ولغيرنا بعض الاستدراكات
ص ٤٧٢ س ١	أبو أحمد التمامي	أبو أحمد اليمامي البوشنجي كما في يتيمة الدهر ٤/٩٣. وانظر بحثنا حرية التعبير في القرن الرابع الهجري: شعراء بخارى أنموذجًا، وخاص الخاص ١٨٠، وحماسة الظرفاء ١/٢٩٢.
ص٤٦٠	النمر بن قولب	النمر بن تولب (ت ١٤هـ): شاعر مشهور جمع شعره أول مرة نوري القيسي ونشره مرتين، ونشره أيضًا محمد نبيل طريفي بزيادة بيت واحد !. ولنا نقد لهاتين النشرتين.

(٤) سوء قراءة النص المخطوط:

لعل أهم سمة ظهرت لي وأنا أقرأ هذا الكتاب تكمن في عدم إجادة ناشريه قراءة نص المخطوطة. وهذا ناتج عن عدم التمرس بقراءة النصوص المخطوطة. وقد حدا بهم هذا الأمر إلى قراءتهم كثير من الكلمات على غير وجهها الصحيح. وبذلك توارى معناها، وغاب القصد من ورائها، ونتج الغموض في نص الكتاب. ولم يتسع أمامنا المقام الآن لإزجاء كل ما وهموا في قراءته من كلمات. وحسبنا هنا أن نشير إلى عدة أمثلة، تؤكد ما نذهب إليه. فمن ذلك:

١- أورد الناشرون الحديث الشريف التالي هكذا: «لو يعلم الناس برحمة الله للمسافر لأصبح الناس على ظهر سفرات الله».

فما معنى سفرات الله ؟ الصواب هكذا: «لو يعلم الناس برحمة الله للمسافر لأصبح الناس على ظهر سفر. إن الله بالمسافر رحيم». وكذا ورد الحديث في التذكرة الحمدونية ٩/٤.

٢- في ص ٢٣٥: أورد الناشرون المثل التالي هكذا: «ومن أمثالهم: أشغل من دار التحيين»!

قلت هذا أثر من آثار سوء القراءة. ولو رجع الناشرون إلى كتب الأمثال لتوثيق هذا المثل لتداركوا هذا الخطأ، وستروا هذا السوء، خاصة وأن جامع الكتاب قال: ومن أمثالهم.فكان عليهم أن يرجعوا إلى كتب الأمثال لتخريج المثل. وعلى العموم فالمثل كما أحفظه، ويحفظه غيري كثير من الناس هو: «أشغل من ذات النُّحيين». وورد هذا المثل في أكثر كتب الأمثال. فهو في ثمار القلوب ٢٣٥، ٢٩٣، ومجمع الأمثال ١/١٤٠.

٣- في ص ٢٠٤: أوردوا البيت التالي هكذا:

لم أقل للشباب في كنف الله
ولا شره غداة استقلا

زائراً لم يزل مقيماً إلى أن
سور الصحف بالذنوب تولاً

كذا وقع البيت الأول مضطربًا - كما نرى - ومكتوبًا على غير التدوير ،وكذا وقع التحريف في البيت الثاني، ومرجعه سوء القراءة، وصواب قراءة البيتين كما وردا في ربيع الأبرار ٢/٣٢٢ هي:

ألم أقلْ للشبابِ في كنفِ الـلـ
ـه وفي ستره غداة استقلا

زائراً لم يزل مقيماً إلى أن
سَوّدَ الصحفَ بالذنوبِ وولّى

٤- في ص ٢٢١: قرأ الناشرون البيت التالي هكذا:

ووردت بحراً ظامئاً متدنفاً
فرددت ذلوي شنه تتقعقع

وصواب قراءته على ما ورد في ربيع الأبرار ٤٢٢/٢ هي:

ووردت بحراً ظامئاً متدفقاً
فرددتُ دُلوي شنه يتقعقعُ

٥- في ص ٢٣٥: قرأ الناشرون النص التالي هكذا: «قالت أعرابية في ميت لها: يا هشيم....فقيل لها هل للأمن عوض. فقالت: نعم ثواب الله، ونعم العوض الأخرة من الدنيا»!.

وهذه قراءة غير دقيقة. والصواب «يا أم الهيثم فهل لك منه عوض». كما ورد في ربيع الأبرار ١٨٤/٤ (ط. العراق).

٦- في ص ٢٧٢: قرأ الناشرون البيت التالي على هذا النحو:

نَزُورُكم لا نؤاخذُكم بجفوتكم

إن المحبَّ إذا لم يستزرْ زارا

كذا وقعت القراءة والكتابة، والصواب أن يأتي هكذا كما ورد في ربيع الأبرار ٢/٤٦٢ مع اختلاف يسير في الرواية:

نَزُورُكُم لا نؤاخذُكُم بجفوتكم

إن المحبَّ إذا ما لم يستزر زارا

٧- في ص ٢٩٤: قرأ الناشرون البيت التالي هكذا:

وطالَ انتظاري عطفت الرّحِمِ منكمُ

ليَرْجِعَ بكم والمعاد قريبُ

كذا جاء البيت بالخطأ الإملائي في كتابة كلمة «عطفة»، والبعد عن الدقة في قراءة كلمة « حلم»، والصواب أن يأتي هكذا:

طالَ انتظاري عطفةَ الرّحِمِ منكمُ

ليَرْجِعَ حلمٌ والمعادُ قريبُ

٨- في ص ٣٩٤: ورد البيت التالي هكذا:

لا يبلغُ المجدَ أقوامٌ وإن كرُموا

حتى يذلوا وإن عزوا الأقوام

لم يخرج الناشرون هذا البيت.ولم ينسبوه إلى قائله، وهو لابن عائشة في بهجة المجالس ١/٦٠٥، وصواب قراءته هي: «عزوا لأقوام»، وإن تعجب فعجب أن تجد البيت مكررًا على الوجه الصحيح في الكتاب ص ٣٤٠ دون تنبيه من الناشرين إلى هذا التكرار.

٩- في ص ٥٣٨: قرأ الناشرون البيت التالي هكذا:

للهَدايا مِنَ القُلوبِ مَكانٌ

وحقيقٌ يحيي الإنسان

هذا البيت من الخفيف، وهو مضطرب وزنًا ومعنى على هذه القراءة، والصواب أن يأتي هكذا كما ورد في التمثيل والمحاضرة ٤٦٨:

للهَدايا من القلوب مكانٌ

وحقيقٌ بحبّها الإنسان

١٠- وورد في الصفحة نفسها البيت التالي هكذا:

إنَّ الهديةَ حسلةٌ

كالسّحر تخلب القلوبا

هذا البيت من مجزوء الكامل.وكذا ورد مضطربًا بسبب سوء قراءته، وصوابه هكذا كما ورد في التمثيل والمحاضرة ٤٦٨:

إنَّ الهديَّةَ حلوةٌ

كالسّحرِ يختلبُ القلوبا

كما كتب البيت الثالث بعده غير مدور، وهو مدور، وفي الكتاب عشرات المواضع المشابهة لهذا!

١١- وقرأ الناشرون في الصفحة التالية البيت التالي هكذا:

تزرعُ في القلوبِ هوىً ووِدادا

وتكسوهم إذا حضروا جمالا

والصواب أن يأتي هكذا كما ورد في الغرر والعرر ٤٥٠، ولم يحرر الناشرون نسبته، وهو لأبي العتاهية في ديوانه ٦٠٨ هكذا:

وتزرعُ في القلوبِ هوىً ووُدًا

وتَكْسُوهم إذا حضروا جمالا

١٢- في ص ٥٢: قرأ الناشرون البيتين التاليين هكذا:

بكى صاحبي لما رأى الفلك قريب

ليركب فيها فوق ذي لجج غمر

وحنَّ إلى أهلِ المدينةِ حيةً

بمصر هَيْهَاتَ المدينة من مصر

ونلاحظ عليهما: أ- قراءة «قريب» صوابها

قربت» كما في المخطوطة الورقة ٧، ب - وقراءة «هيهات» صوابها «وهيهات» - كما في المخطوطة.واسم الشاعر هو: «عبد الله بن عامر ابن كريز» كما ورد في ربيع الأبرار ١٣٢/١. وكما ورد في ترجمة الناشرين له في ص ٥٥٧ وليس كرير.

١٣- في ص ٥٥: قرأ الناشرون البيت التالي هكذا:

علـيك بـإخـوان الصّـفـا فـإنّـهـم
عـمـادٌ إذا اسـتـنـجـدتـهـم فـطـهـور

والصواب الذي يستقيم معه المعنى هو «وظهور» كما ورد في المخطوطة الورقة ٩. ولا وجه لطهور هنا!

١٤- في ص ٥٩: قرأ الناشرون البيت التالي هكذا:

أحـــذرُ مـــودّة مُـــمـــاذق
شـــابَ المرارة بـــالحلاوة

وصواب القراءة كما ورد في المخطوطة «ماذق».

١٥- في ص ٨٣: قرأ الناشرون البيت التالي هكذا:

أبـيتُ أراعـى الـنـجـوم مـرتـفـعـاً
إذا اسـتـقـلـتْ تـجْـرى أوائـلُـهـا

وصواب قراءته كما ورد في ربيع الأبرار ٣٢٠/١ «أرعى.... مرتفقاً».

هذا وشل من بحر،وهناك عشرات المواضع لمثل هذه القراءات المجافية للصواب، والتي أفسدت نص الكتاب، وغيرت وجهه الزاهر الزاهي، ولولا خشية الإطالة لأتينا على ذكرها برمتها.

(٥) ترك تحرير نسبة الأشعار إلى قائليها، ونقص تخريجها.وإهمال الترجمة للشعراء:

ومن الأمور التي أدت إلى تشويه هذا الكتاب إهمال المحققين تحرير نسبة الأشعار إلى قائليها، فوجدنا كثيرًا من الأبيات التي أخطأ المؤلف في نسبتها وتركها الناشرون بهذا الخطأ، وبذلك باتت منسوبة في الكتاب بعد نشره إلى غير أصحابها.أضف إلى ذلك أن المحققين لم يلتزموا بالمنهج الصحيح في التحقيق الذي يقضي بضرورة تخريج الأشعار على مصادرها، وعزفوا عن الترجمة لبعض الشخصيات الواردة في نص الكتاب. وسوف أسوق على ذلك بعض الأمثلة ليظهر لنا الأمر:

١- في ص ٥٢: بيتا ابن أبي عيينة: تم تخريجهما في ص ٥٥٧ على الأغاني، ولم يحرر الناشرون نسبتهما إليه، فهما متدافعان، حيث ينسبان للخليل بن أحمد الفراهيدي في ديوانه ٢٦٨ ضمن ما نسب إليه وإلى غيره، ولم يفصح الناشرون عن ذلك !

٢- في ص ٦٧: بيتا السيد محمد الحميري: قال الناشرون: إنهم لم يعثروا عليهما، وترجموا لمحمد بن وهيب الحميري ! قلت: لم أجد البيتين في ديوان محمد بن وهيب، الذي جمعه يونس السامرائي، ونشره في كتابه شعراء عباسيين. وهما ليسا لهذا الشاعر، وانما للسيد الحميري في ربيع الأبرار ٢٧٩/١.والسيد الحميري شاعر آخر غير محمد بن وهيب الحميري، وورد اسمه في نص الكتاب السيد محمد الحميري خطأ.ولم يحاول الناشرون تصحيحه، فاسمه الصحيح هو إسماعيل بن محمد بن يزيد.

٣- في ص ٧٥: ورد بيت بلا نسبة، ونسبه الناشرون في ص ٥٦٣ إلى أبي جعفر الكاتب. قلت: هو لعبد الله بن معاوية في ديوانه ٨٥، وانظر ما به من مصادر.

٤- في ص ٧٦: ورد بيتان للحمداني. وذهب الناشرون الفضلاء في ص ٥٦٤ إلى الترجمة إلى

أبي فراس الحمداني! وقالوا: لم نجد البيتين في ديوانه.قلت هذا أمر طبيعي ألا يجدوا البيتين في هذا الديوان،فقد وقع تحريف في اسم الشاعر، فالشاعر هو الحمدوني.وليس الحمداني، هذه واحدة. أما الأخرى فهما في ديوان الحمدوني مجلة المورد مج ٢ ع ٣ ص ٨٥. وليس ذلك فحسب، بل هما في ديوان الخليل بن أحمد الفراهيدي أيضًا ص ٣٦٧ ضمن ما نسب إليه وإلى غيره،وانظر في ذلك تخريجهما في هذا الديوان.

٥- في ص ٨٨: بيتا دعبل بن علي الخزاعي، قال الناشرون عنهما في ص ٥٦٨: إنهما غير موجودين في ديوانه ! قلت: هما ليسا لدعبل الخزاعي، هما لصالح بن عبد القدوس في ديوانه ١١٧ من قصيدة.

٦- في ص ١٦٥: ورد بيتان على روي القاف بلا نسبة، ولم يحرر الناشرون نسبتهما. وخرجوهما على بعض المصادر، قلت هما لمالك بن أسماء في ديوانه ٢٩٠ ضمن ما نسب إليه وإلى غيره.

٧- في ص ١٨١ - ١٨٢: ورد بيتان بلا نسبة،قيلا في السفر، وقال الناشرون في ص ٥٩٢: إنهما لابن وكيع التنيسي، قلت: ينسبان أيضًا للشافعي، ولغيره، وانظر نقدنا لديوان ابن وكيع التنيسي صنعة المحامي هلال ناجي في مجلة الأحمدية بدبي ص٢٥٨ - ع ٢٣ سنة ٢٠٠٦م.

٨- في ص ١٩٥: الأبيات الميمية خرجها الناشرون في ص ٥٩٥ لمحمد بن عبد الله بن طاهر فقط، قلت: منها بيتان لسليمان بن خلف في معجم الأدباء ١١/ ٢٥٠، وقال الناشرون عن البيت التالي لهذه الأبيات: إنهم لم يقفوا عليه! قلت: هو للبحتري في ديوانه ٣/ ١٥٣٤.

وفي الكتاب أمثلة أخرى كثيرة، ولولا خشية الإطالة لأتينا على كل ما في الكتاب، ولخرجنا عن مجالنا، ولتضخم البحث إلى حجم الكتاب المنقود!

ومن الأمثلة على إهمال الناشرين لتخريج مادة الكتاب العلمية على مصادرها ما يلي:

١- في ص ٢٤٤: ورد بيتان نونيان. قال الناشرون عنهما في ص ٦٢٨: إنهما للشافعي. قلت: هما بلا نسبة في الغرر والعرر ٨٩.

٢- في ص ٢٥٣: البيت الأخير في الصفحة لم يخرج، قلت هو في ثمار القلوب ٤٤٠.

٣- في ص ٣٥٨: ورد بيتان بائيان لم يذكر الناشرون قائلهما، ولم يخرجوهما. قلت هما لأبي محمد اليزيدي في ديوانه ١٧٧. وانظر ما به من مصادر.

٦- في ص٤٠٦: البيتان الأخيران في الصفحة لم يخرجا، وهما لأصرم بن قيس في ربيع الأبرار ٤٢٦/٢،وبلا نسبة في الصداقة والصديق ٢٠٠ ضمن مقطعة،وغير ذلك من المصادر. وهما لعلي بن أبي طالب في ديوانه ١٤٨ ضمن قصيدة.

٧- في ص ٤٠٧: البيتان الأولان في الصفحة لم يخرجا، وهما في الموشى ٤١، والمستطرف ١٥١/٢.

٨- في ص ٤١١: لم يخرج الناشرون بيتي الخريمي على ديوانه، وهما فيه ص ٣٥.

٩- في ص ٣٠٥: لم يخرج الناشرون بيتي محمد بن بشير الخارجي، قلت: هما له تحسين القبيح وتقبيح الحسن ٩٧ - ٩٨، واللطائف والظرائف ١٩٠. وأخل بهما ديوانه (ط. البقاعي).

١٠- في ص ٤٥٦: لم يخرج الناشرون شعر أبي تمام على حماسة الظرفاء ١٩٢/٢. وانظر ما به من مصادر، وأخل به ديوانه.

١١- خرج ناشرو الكتاب في ص ٦١٦ بيتًا ورد في ص ٢٨٣ على ديوان الأحنف بن قيس ١٨٢. قلت: لم يعرف للأحنف بن قيس ديوان شعر مخطوط أو

مطبوع أو حتى مجموع. بل لم يسلك الأحنف في عداد الشعراء، بل ضرب به المثل في الحلم، ولم يضع الناشرون هذا الديوان في قائمة مصادرهم. وبالتالي لم يفصحوا عن المعلومات البيليوجرافية في مصادرهم لهذا الديوان اوعلى العموم البيت للعباس ابن الأحنف في ديوانه. وليس للأحنف ابن قيس، والشخصيتان مختلفتان تماماً.

هذا غيض من فيض، ولو رحنا نستقصي كل ما أهمله الناشرون من تخريجات لخرجنا عن قصدنا.

ولم يقتصر الأمر على إهمال تخريج الأشعار في تحقيق هذا الكتاب، بل امتد التقصير إلى القعود عن تخريج مادة الكتاب العلمية على مصادرها الأصيلة. وهي ربيع الأبرار للزمخشري، والمستطرف للأبشيهي، وتحسين القبيح وتقبيح الحسن، وغيره من كتب الثعالبي.

وقد أهمل المحققون الترجمة لعدد من الشعراء، ما كان ينبغي لهم أن يهملوا ذلك مراعاة لقواعد التحقيق وضوابطه. ونشدانًا لأعلى درجات الجودة والإتقان في إخراج العمل. فمن الشخصيات التي تم إهمال ترجمتها: أبو العيناء البصري المذكور في ص ١٧٣، وترجمته في مقدمة ديوانه بتحقيق أنطوان القوال طبعة دار صادر - ١٩٩٤م، وبتحقيق سعيد الغانمي في مجلة البلاغ بغداد - ع٨ - ١٩٧٦م، وكتب عنه وعن نوادره «نعمان أمين طه» كتابا آخر بعنوان «نوادر أبي العيناء ومخاطباته» وصدر عن مطبعة المدني عام ١٩٧٢م، وكتبت «ابتسام مرهون الصفار» عنه كتابًا صدر عن بيت الحكمة - بغداد -١٩٨٨م بعنوان «أبو العيناء: الأديب البصري الظريف»، ونشره مركز الشيخ حمد الجاسر في الرياض كتابا ثالثا عنه، ومن الشخصيات التي لم يترجم لها في الكتاب ص ٥٣٧ شخصية «أحمد بن يوسف ت ٢١٢هـ»، ويرجع في ترجمته إلى الكتاب الذي ألفه عنه «علي إبراهيم أبو زيد» ونشره عام ١٩٩٧م في دار المعارف بمصر تحت عنوان: «أبو أحمد بن يوسف الكاتب الوزير: دراسة أسلوبية في آثاره النثرية»، وجمع شعره «محمد يونس عبد العال»، ونشره في القاهرة، واستدرك عليه «عبد المجيد الإسداوي» في مجلة العرب عام ٢٠٠٦، ومن الشخصيات التي لم يترجم لها في الكتاب ص ٢٤٢ شخصية «علي بن أمية الكاتب»، ويرجع في ترجمته إلى كتاب د. عبد المجيد الإسداوي الموسوم بـ «شعر آل بني أمية الكاتب: مضامينه وخصائصه الفنية ص ٢١٨» طبعة دار حراء - المنيا ١٩٩٥ -م، وكتاب عبد القادر الرباعي عن شعر آل بني أمية، ومن هذه الشخصيات أيضًا «وهب بن منبه» المذكورة في ص ٢٤٢ صاحب كتاب «التيجان في ملوك حمير»، ومصادر التراث عامرة بالترجمات لهذا العلم، ومنها أيضًا «العتبي ت ٢٢٨هـ» الشاعر، ويرجع في ترجمته إلى مقدمة «يونس السامرائي» في مجموع شعره المنشور في مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد - ع٢٦ سنة ١٩٨٩م. وكتب عنه «مجاهد مصطفى بهجت» أكثر من بحث، من ذلك بحثه المنشور في ع ٢ سنة ١٩٩٠ من مجلة كلية التربية، الجامعة المستنصرية - تحت عنوان: «رثاء الأبناء في شعر العتبي البصري»، ولم يقتصر الأمر على هذا النقص الواضح، والإهمال الظاهر في الترجمة لكثير من الأعلام الذين يستأهلون الترجمة، بل لقد تعدى الإهمال إلى عدم الربط بين زمن الشخصيات المترجمة وبين زمن المؤلف ومن يروي عنهم، فأحيانًا يترجمون لشخصيات توفيت بعد وفاة المؤلف بزمن طويل دون أن يلفت نظرهم ذلك، فيحملهم إلى الشك في نسبة الكتاب، وكأن الناشرين أسندوا الترجمة لهذه الشخصيات إلى أحدهم دون أن يكون لديه معرفة بمحتويات الكتاب، ولا التشابه في أسماء الشخصيات المذكورة

في النص، ومن ثم أتي بالعجب العجاب في ترجماته للشخصيات، من ذلك ما ورد في الكتاب ص ٣٨: «ولقد أصاب ابن السماك لما قال له الرشيد عظني وبيده شربة ماء». وترجموا للرشيد في ص ٥٥٣ وقالوا: إنه توفي عام ١٩٣هـ. وترجموا لابن السماك وقالوا: إنه توفي عام ٤٣٤هـ! فتأمل عزيزي القارئ: كيف يعظ ابن السماك المتوفى عام ٤٣٤هـ رجلاً توفي قبله بأكثر من قرنين من الزمان؟!! ومن ذلك أيضًا ما ورد في ص ٢٧ إثر حديث شريف، رواه البخاري ومسلم، وكتب المحققون في ٣٥٢ في ترجمة البخاري شخصية أخرى غير البخاري المحدث المعروف بكتابه «الصحيح»، وهو «أبو عبْد اللَّهِ محمد بن إسْمَاعيل بن إبْراهيم بن الْمغِيرةِ الْبُخَاري»، وراحوا يترجمون لرجل توفي عام ٨٢٢ هـ، اسمه: «محمد بن محمد بن محمود ابن محمد بن مودود» اعتمادًا على الضوء اللامع ٢٠/١، وشذرات الذهب ١٥٧/٧ ! فهل بعد كل ذلك من دليل على العبث والخلل الواضح في تحقيق هذا الكتاب ؟.

(٦) التصرف في نص المخطوط:

هذا، وقد تصرف ناشرو الكتاب في النص المخطوط، وقد ظهر ذلك من خلال مراجعتي للنص المخطوط، حيث وجدت أنهم أضافوا أحيانًا زيادات لم تأت في صلب المتن، وإنما أتت في حواشي المخطوطة وقد قالوا في مقدمة الكتاب إنهم تركوا ما ورد في الحواشي لفرصة أخرى قادمة، ولم يلتزموا بذلك ، وهناك أمر آخر يتصل بإخراج الكتاب ناقصًا يتمثل في ترك إكمال ما ورد ناقصًا من نصوص لا يتضح معناها إلا بالإكمال استنادًا إلى المصادر الأخرى، ويتم إثبات هذا الإكمال في الهوامش مع الإشارة إليه وإلى مصادره، ومن هنا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن هؤلاء الموظفين الذين نهضوا بتحقيق هذا الكتاب لم يستوعبوا جيدًا أسس التحقيق، ولا قواعده، ولا مؤهلاته وأدواته؛ ومن ثم جاء الكتاب على ما رأينا من الخلل والتشويه، وهذه أمثلة على التصرف في نص الكتاب بالزيادة:

١- ص ٩٤، حيث ورد النص التالي مكتوبًا هكذا: «ويقال هو ذو حمق وافر، وعقل نافر، ليس له من العقل إلا ما يوجب حجة الله عليه».. فقام المحققون الكرام بإضافة كلمة «معنى» بين «له».. و«من» هكذا: «له معنى من العقل».

٢- ص ١٥٧ حيث اشتملت هذه الصفحة على بعض الاختيارات الشعرية، قام المؤلف في الورقة ٤٩ بإدراجها إثر بعضها دون أن يفصل بينها بألفاظ تدل على أنها منفصلة عن بعضها، فقام المحققون بزيادة ألفاظ من عندهم قبل كل اختيار، مثل: «آخر»، «غيره»، دون إفصاح منهم عن هذا التدخل.

٣- ص ٢٨٨ إذ ورد في السطر الأول من هذه الصفحة ما نصه: «وقال آخر»، وبالرجوع إلى الورقة ١٣٣ من المخطوطة وجدنا أنها لم تحتو على الفعل: «وقال».

٤- ومن أمثلة اختلال منهج المحققين ما ورد في ص ١٩٦، إذا قالوا في مقدمة الكتاب: إنهم تركوا ما ورد في هوامش المخطوطة، ولم يأتوا على إدراجه في نشر الكتاب لحين العودة إلى هذه الهوامش مرة أخرى، وتبين لي أنهم لم يلتزموا بذلك. فقد ورد في الصفحة المذكورة بيت «للمتنبي»، وبالرجوع إلى المخطوطة وجدت أنه مكتوب في هامش المخطوطة في الورقة ٦٥، وليس في متنها، وكذلك ورد في ص ٥١ من الكتاب: «وفي الأثر»، ولم يرد ذلك في متن المخطوطة الورقة ٧، وإنما ورد في الحاشية، وكذلك ورد في ص ٥٢ من الكتاب: «ابن كرير»، ونقلها المحققون من هامش المخطوطة الورقة ٧ مخالفين بذلك منهجهم المشار إليه في مقدمة الكتاب ص ٢٠.

وقد أوردنا آنفًا أمثلة كثيرة للتصرف في النص بالتغيير، وهذا التغيير في معظمه ناتج عن سوء القراءة كما أوضحنا، وفي نص الكتاب بعض النصوص التي أوردها المؤلف ناقصة، فجاء معناها مبتورًا لم يجتهد المحققون في الرجوع إلى مصادر التراث العربي لإكمالها في هوامشهم وتعليقاتهم، واكتفوا بإيرادها كما أوردها المؤلف مشوهة. وقد أوردت أمثلة منها آنفًا، كما في الحديث الشريف. وأورد منها هنا الآن ما يلي:

١- ورد في ص ١٥٦ ما نصه: وقيل: وقفت امرأة عند جعفر البرمكي، ثم ولت وهي تقول شعرًا:

عليك من الأحبة كل يوم

سلامُ الله ما بكر السلامُ

فهذا كلام غير مفهوم، مرده ترك إكمال الكلمات الساقطة من نص المخطوطة من مصادر التراث العربي التي ذكرت النص كاملاً، وتمام النص كما ورد في ربيع الأبرار ١٨٦/٢ هو: «وقفت أعرابية عند جذع جعفر البرمكي حين صلب، فأبنته، ثم ولت وهي باكية، وتقول:

عليك من الأحبة كل يوم

سلامُ الله ما ذكر السلامُ».

٢- ومن ذلك أيضًا ما ورد في ص ٢١٩ «عن أعرابي: داووا سقمي بصحتكم».

فهذا القول لا يظهر معناه إلا إذا ذكر قبله - حتى ولو في الهامش- ما ورد في ربيع الابرار ٤١١/٢، والبصائر والذخائر ٢٠/٢: «سأل أعرابي فقال: داووا سقمي بصحتكم».

٣- ومن ذلك أيضًا الشعر الوارد على هذا النحو في ص ٣٥٧، وهو:

إذا افتخر الأبطالُ يومًا بسيفهمْ

مدى الدهر أن الله أقسم بالقلمْ

كذا ورد هذا البيت، والحقيقة أنه صدر بيت وعجز آخر، وردا في ديوان أبي الفتح البستي، ولم يخرجه الناشرون على ديوانه، وهو هناك في ص ٢٩٨ ضمن مقطعة، هذه روايتها:

إذا أقسم الأبطالُ يومًا بسيفهمْ

وعدّوهُ ممّا يُكسبُ المجد والكرمْ

كفى قلم الكُتّاب عزًا ورفعة

مدى الدهر أنّ الله أقسمَ بالقلمْ

فكان من الأفضل إيراد المقطعة كما أوردتها إما في الهامش، وإما في المتن - مع الإشارة إلى ذلك - تقويمًا للنص، وتصحيحًا لما فيه من تلفيق. وهناك أمثلة أخرى كثيرة يضيق عنها هذا المقام.

وقصارى القول إننا كنا نأمل لهذا الكتاب النفيس، وقد تولت نشره مؤسسة لها باع طويل وعريض في النشر، وقاعدة عريضة من الذيوع والشهرة في الوطن العربي، وأنفقت عليه ما يعلمه الله من أموال وما سينق في اقتنائه من القراء أن يأتي هذا الكتاب على درجة من الجودة توازي ما تم الإنفاق عليه، وألا يأتي طافحًا في كل صفحة من صفحاته، بل في كل سطر من سطوره بالأوهام الغزيرة من كل شكل ولون، والتي وصلت إلى حد العبث، فوقفت حائلاً أمام القارئ عن استيعاب مادته، والوقوف على أبعاده، وسبر أغواره، يأتي في مقدمة هذه الأوهام نسبة الكتاب إلى غير مؤلفه. لذا بات هذا الكتاب ينتظر الاهتمام به من قبل محقق مخلص لعمله، شغوف بالعلم، محب لتراث أجداده، فيظهره في أنضر صورة، وأوضح مضمون.

إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. ■

المصــادر

١- الإعجاز و الإيجاز:للثعالبي(ت ٤٢٩هـ) - صححه و نشره - إسكندر أصاف - دار صعب - بيروت.

٢- الأغاني: لأبي الفرج الأصفهاني (٣٥٦هـ) تحقيق: لفيف من المحققين- الهيئة المصرية للكتاب -١٩٩٢م

٣- البصائر والذخائر:لأبي حيان التوحيدي- تحقيق د. وداد القاضي - دار صادر بيروت - ط١ - ١٩٨٨م.

٤- بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس:لأبي عمر القرطبي (ت ٤٦٣هـ) تحقيق: محمد الخولي - دار الكتب العلمية - بيروت - د.ت.

٥- تحسين القبيح وتقبيح الحسن: للثعالبي - تحقيق: شاكر العاشور - بغداد - ط١ - ١٩٨١م.

٦- التدوين في أخبار قزوين: لعبد الكريم القزويني(ت ٦٢٣هـ) - بعناية:عزيز الله العطاردي - دار الكتب العلمية- ١٩٨٧م.

٧- التذكرة الحمدونية: لابن حمدون (ت ٥٦٢ هـ) - تحقيق: إحسان عباس، وآخر - دار صادر - بيروت ١٩٩٦

٨- التعازي والمراثي: للمبرد (ت٢٨٦هـ): تحقيق: محمد الديباجي- دار صادر - بيروت - ط٢- ١٩٩٢م.

٩- التمثيل والمحاضرة:للثعالبي - تحقيق:عبد الفتاح الحلو - الدار العربية للكتاب - ط٢ - ١٩٨٣ م.

١٠- ثمار القلوب في المضاف والمنسوب:للثعالبي- تحقيق:أبي الفضل إبراهيم - دار المعارف ١٩٨٥م

١١- الحكم والأمثال: المنسوب خطأ لأبي أحمد العسكري (٣٨٢هـ): تحقيق: محمد دبوس، وآخرين - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط١- ٢٠٠٦م.

١٢- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر: للشيخ عبد الرزاق البيطار (١٢٥٣-١٢٢٥هـ) - تحقيق: محمد بهجة البيطار - دار صادر - بيروت - ط٢- ١٩٩٣م.

١٣- حماسة الظرفاء من أشعار المحدثين والقدماء: للعبدلكاني (ت ٤٣١ هـ): تحقيق: محمد سالم - دار الكتاب المصري - القاهرة، ودار الكتاب اللبناني - بيروت - ط١ - ١٩٩٩م.

١٤- خاص الخاص: للثعالبي - قدم له: حسن الأمين - دار مكتبة الحياة - بيروت - لبنان - د.ت.

١٥- ديوان أبي العتاهية (ت ٢١١هـ) = أبو العتاهية أشعاره وأخباره: تحقيق،شكري فيصل - مكتبة دار الملاح - دمشق.

١٦- ديوان أبي الفتح البستي (ت٣٨٧هـ): تحقيق: درية الخطيب، لطفي الصقال - دمشق - ١٩٨٩م.

١٧- ديوان أبي محمد اليزيدي. ضمن كتاب: اليزيديون أخبارهم وأشعارهم: تحقيق: د. عبد المجيد الاسداوي - مطبعة أبو هلال - المنيا - مصر - ١٩٩٤م.

١٨- ديوان ابن الرومي(ت ٢٨٦هـ) تحقيق د. حسين نصار، وآخرين- القاهرة ١٤١٥هـ.

١٩- ديوان أمية بن أبي الصلت: تحقيق: بهجة عبد الغفور الحديثي - بغداد - ط٢ - ١٩٩١م.

٢٠- ديوان البحتري:(٢٨٤هـ) تحقيق. حسن الصيرفي دار المعارف - مصر، ط ٢ - ١٣٩٨هـ.

٢١- ديوان بشار بن برد: تحقيق: محمد الطاهر ابن عاشور الشركة الوطنية للنشر - الجزائر - ١٩٧٦م

٢٢- ديوان الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠هـ) ضمن كتاب شعراء مقلون - تحقيق. حاتم الضامن - عالم الكتب - بيروت - ط١ - ١٩٨٧م.

٢٣- ديوان دعبل الخزاعي (ت ٢٤٦هـ) صنعه: عبد الكريم الأشتر - دمشق - ط٢ - ١٩٨٣م.

٢٤- ديوان صالح بن عبد القدوس: جمع وتحقيق عبد الله الخطيب - دار البصري - العراق - ١٩٦٧م.

٢٥- ديوان عبد الله بن معاوية(ت ١٢٩هـ): جمعه: عبد الحميد الراضي - مؤسسة الرسالة - ط٢ - ١٩٨٢م.

٢٦- ديوان عبيد بن الأبرص: تحقيق د. حسين نصار - مكتبة الحلبي - مصر - ١٩٥٧م.

٢٧- ديوان علي بن الجهم (ت٢٤٩هـ): تحقيق المرحوم: خليل مردم بك - دار صادر - بيروت - ط٣- ١٩٩٦م.

٢٨- يوان علي بن أبي طالب - تحقيق د محمد خفاجي - مكتبة الكليات الأزهرية - د.ت.

٢٩- ديوان عمرو بن معد يكرب الزبيدي (ت ٢١ هـ) صنعة: مطاع طرابيشي - مكتبة البيان،دمشق - ط٣ - ١٩٩٤م

٣٠- ديوان مالك بن أسماء: تحقيق د. إبراهيم راشد - حولية كلية اللغة العربية بالمنوفية - ع ٢٣ - ٢٠٠٦م.

٣١- ديوان محمد بن بشير: تحقيق محمد خير البقاعي - دار قتيبة - دمشق - ط١- ١٩٨٥م.

٣٢- ربيع الأبرار وفصوص الأخبار: لجار الله محمود بن عمر الزمخشري (٤٦٧- ٥٣٨ هـ) - تحقيق ودراسة: عبد المجيد دياب - ج ١- ٣ طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب. ج ٤ - تحقيق د: سليم النعيمي- طبعة العراق - ١٩٨٢م.

٣٣- رسالة الصاهل والشاحج: لأبي العلاء المعري (ت٤٤٩هـ) تحقيق د. عائشة عبد الرحمن - دار المعارف - ١٩٨٤م.

٣٤- الزهرة: لابن داود الأصفهاني(ت ٢٩٦هـ) تحقيق: ابراهيم السامرائي، وآخر - مكتبة المنار - الأردن - ١٩٨٥.

٣٥- الصداقة والصديق: لأبي حيان التوحيدي (ت ٤١٤هـ) تحقيق:ابراهيم الكيلاني - دار الفكر - ط٢ - ١٩٩٦م.

٣٦- اللطائف والظرائف: للثعالبي (ت٤٢٩هـ): جمع: أبي نصر المقدسي - تحقيق: ناصر محمدي - دار الكتب المصرية - ٢٠٠٦م.

٣٧- غرر الخصائص الواضحة، وعرر النقائص الفاضحة: الكتبي الوطواط (ت ٧١٨هـ) - دار صعب - بيروت.

٣٨- قواعد الشعر لثعلب (ت ٢٩١هـ): نشره محمد عبد المنعم خفاجي - مكتبة مصطفى الحلبي - ط١ - ١٩٤٨م.

٣٩- مجمع الأمثال: للميداني (٥١٨هـ) - تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم - طبعة عيسى الحلبي - ١٩٧٨م.

٤٠- المستطرف في كل فن مستظرف: للإبشيهي(ت٨٥٤هـ) - تحقيق: إبراهيم صالح - دار صادر - ط١ - ١٩٩٩م.

٤١- معجم الأدباء: لياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ) تحقيق:محمد نجاتي وآخر. دار الفكر ١٤٠٠هـ.

٤٢- معجم الشعراء: للمرزباني (ت ٣٨٤هـ): تحقيق: عبد الستار أحمد فراج - هيئة قصور الثقافة - مصر - ٢٠٠٣.

٤٣- الموشى أو الظرف والظرفاء: لأبي الطيب الوشاء (٣٢٥هـ) - تحقيق: كمال مصطفى - مكتبة الخانجي - ١٩٥٣م.

٤٤- نور القبس المختصر من القبس: تأليف المرزباني، اختصار: الحافظ اليغموري - فيسبادن - ١٩٦٤م.

٤٥- يتيمة الدهر: لأبي منصور الثعالبي - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - المكتبة التجارية - مصر ١٩٥٦م.





أهمية إسهام ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم النفس

الزبير مهداد
الناظور - المغرب

مقدمة

يعنى موضوع الصحة النفسية بتقييم عواقب السلوك من حيث كونها مرضية أو غير مرضية وفقا لنوع الأهداف التي يحققها أو يقصر عن تحقيقها، وهذا العلم الذي يرتب اليوم ضمن فروع علم النفس التطبيقي هو قديم قدم الطب البدني، بحث في موضوعاته كثير من الأطباء القدامى في حضارات العصور القديمة وعرف تطورا على يد الأطباء المسلمين الذين قدموا فيه أعمالا باهرة رائدة، وبرز خصوصا في عصرنا بفضل تطور العلوم الطبية وطرق الفحص والبحث والتجريب، وبسبب تعقد الحياة المعاصرة أيضا مما عرض السلامة النفسية لكثير من الناس للخطر وهدد التكيف النفسي الذاتي والاجتماعي، وألزم العلماء الاهتمام بمشاكلها والبحث في حلولها.

والإمام ابن حزم أحد أهم وأكبر العلماء الذين بحثوا في موضوع الصحة النفسية في الحضارة العربية وخلف فيها مصنفات ذات قيمة منها رسالتيه الثمينتين كتاب طوق الحمامة، ومداواة النفوس.

لماذا حفل ابن حزم وهو الفقيه المتكلم المناظر الأديب والوزير بهذا الموضوع وأولاه كل هذه العناية اللافتة للنظر؟ هل نعد تراث ابن حزم في هذا الحقل العلمي الدقيق مجرد إضافة تزيد الركام الثقافي العربي ضخامة غير مجدية، أو أنه سيكون لابن حزم بما كتب فضل الريادة في هذا المضمار بمعالجة جديدة للموضوع النفسي تتأسس على القواعد الثقافية العربية الإسلامية والشروط العلمية الصارمة الدقيقة؟ وبعبارة أخرى أدق وأوضح هل

سيساهم ابن حزم في التأسيس لمدرسة إسلامية في العلاج النفسي؟

هذا ما سنحاول بحثه في هذه الدراسة المتواضعة التي نبادر قبل الشروع فيها تقديم تعريف موجز عن ابن حزم المؤلف وكتابه، وسنعالج الموضوع من خلال مبحثين اثنين. الأول دراسة ابن حزم للقلق النفسي، والثاني حديث ابن حزم عن العلاج النفسي وخفض القلق والتسامي، ثم خاتمة ننهي بها البحث.

ابن حزم

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ولد بقرطبة عام ٣٨٤ هـ/٩٩٤ م في بيت رياسة ووجاهة وثراء، قرأ القرآن واشتغل بالعلوم الشرعية وبرز فيها. كما درس الطب والمنطق وألف فيهما. كما ألف في التاريخ والشعر وغير ذلك من العلوم والفنون، تميز بقدرته على الانهماك في القراءة والبحث والاستغراق فيهما والتفرغ للدراسة. وكان فقيها مناظرا مدافعا عن العقيدة انتصب لتصحيح المفاهيم، وتصدى للفساد الأخلاقي والسياسي والاجتماعي. وكابد الحياة والناس. كان شافعي المذهب ثم أصبح ظاهريا فاشتهر بمذهبه الظاهري في الفقه ولقب بابن حزم الظاهري، وقد عانى كثيرا بسبب آرائه التي انفرد بها وبسبب حدته في مواجهة غيره من العلماء والفقهاء والتصدي لهم، فانبروا للتضييق والتآمر عليه، وألبوا الجماهير، وأوغلوا قلوب السلاطين. فامتحن بالنفي وقاسى الطرد والسجن وأحرقت كتبه، إلا أنه لم تزده هذه المحن إلا صلابة وشدة وجرأة وثباتا على الموقف. حتى توفي بقرطبة نفسها في شعبان عام ٤٥٦ هـ/١٠٦٤ م

اجتمعت فيه صفات مختلفة: لين الطبع وسعة الأفق وعذوبة النفس، مع التشدد والتضييق وسرعة الانفعال. والتعصب لكل ما يعتقد أنه حق، ورفض ما عداه، وترك مؤلفات كتبها بلغت عدتها أربعمائة بين كتب طوال ورسائل قصيرة كالمقالات اتخذت مراجع لكثير من المصنفات التي كتبت بعده ومتح منها كثير من الفقهاء والعلماء المعرفة والمنهج.

كتاب مداواة النفوس

أهم مصنفات ابن حزم في علم النفس كتاب مداواة **النفوس** الذي يعرف باسم آخر وهو الأخلاق و**السير** وقد تناول فيه موضوعات عديدة منها إصلاح الأخلاق والعقل والراحة والعلم والسير والإخوان والأصدقاء والنصيحة والمحبة والعادات. كما ضمن الكتاب آراءه حول وجوب التعليم ومساواة المرأة للرجل في العلم والثقافة، وقضايا تربوية وتعليمية أخرى.

ويحدد ابن حزم أسباب التأليف فيما لاحظه من انحراف الناس عن السبيل القويم وغياب قدرتهم على التمييز بين الحلال من الحرام في الكسب، وبين الفضائل والرذائل في الأخلاق، كما أن العلماء أصبحوا عونا على الفساد والطغيان بسبب سوء أخلاقهم ومرض نفوسهم، لذلك ألف كتابه الذي يروم من خلاله إلى إصلاح ما فسد من أخلاق الناس ومداواة علل نفوسهم[1]، فابن حزم يعد مقياسا للصحة النفسية في القدرة على التمييز بين الحلال

والحرام والفضائل والرذائل، وحسن الخلق والسير في الطريق القويم.

منهجه في التأليف

اشتهر ابن حزم بمنهجه الدقيق في كتبه. هذا المنهج يفيد تخصص الكاتب ومتانة تكوينه المعرفي، ويضفي على كتاباته طابعا جماليا واضحا وقيمة علمية بارزة تجعل الاستفادة من آرائه واستنتاجاته أمرا متيسرا متاحا للناظر في كتبه[1].

وقد نحى في كتابه هذا منحى الأدباء، فجمع فيه معاني كثيرة، التقط بعضها مما قرأ من كتب وحلله وناقشه. واستخلص الأخرى مما مر به من تجربة شخصية وعاناه في حياته وحصل منها العبر والاستدلالات الرائعة والاستنباطات التربوية. واستعان في بحثه النفسي بالأدوات التالية:

١. **البحث النظري** بفحص الأعمال السابقة في موضوعه وتقريرها وتحليلها. وعلى ضوء هذا المنهج تتبع ما خلفه العلماء السابقون في كتاباتهم عن المشكل. واستخرج الكتابات والشواهد التربوية مما قرأه ثم حللها وأعاد صياغتها بما يتناسب مع بحثه: (جمعت في كتابي معاني كثيرة، أفادنيها واهب التمييز تعالى بمرور الأيام، وتعاقب الأحوال مما منحني عز وجل من التهمم بتصاريف الزمان، والإشراف على أحواله، حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له والفكرة فيه على جميع اللذات التي تميل إليها أكثر النفوس)[2].

٢. **والتأمل الباطني** والاستبطان الذاتي التجريبي: وهي طريقة يستعملها علماء النفس لمعرفة كيف يستجيب الفرد لحالات نفسية معينة. فيخضعون أنفسهم لها عن طريق الاختبارات ويستنتجون من ذلك قواعد تفيدهم في دراسة نفسية الأفراد وتحديد نوع سلوكهم والطريقة التي يصفون بها نوازعهم وانفعالاتهم. يقول ابن حزم: (كانت في عيوب فلم أزل بالرياضة واطلاعي على ما قالت الأنبياء صلوات الله عليهم والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين في الأخلاق وفي آداب النفس، أعاني مداواتها حتى أعانني الله عز وجل على أكثر ذلك بتوفيقه ومنه)[3]. وبذلك يمارس نقدا ذاتيا لنفسه.

٣. **والاستجواب** وقوام الطريقة سؤال أو مجموعة من الأسئلة التي تتناول بعض المواضيع السيكولوجية والاجتماعية توجه إلى المستجوب بغية الحصول على معلومات تتعلق بمشكلة معينة. (تسببت إلى سؤال بعضهم عن سبب علو نفسه واحتقاره الناس. فما وجدت عنده مزيدا على أن قال لي أنا حر لست عبد أحد)[4].

رتب ابن حزم مباحث الكتاب في فصول منها مداواة النفوس وإصلاح الأخلاق والعلاقات الاجتماعية والعلم والأخلاق من حيث ارتباطهما بالحياة اليومية أو بالعلاقات الاجتماعية أو بالعادات وآفات الأخلاق ومداواتها، ومباحث أخرى.

فنحن إذن أمام كتاب في علم النفس ورعاية الصحة النفسية للأفراد ألفه فقيه أندلسي يؤسس أحكامه على الشرع ويسير على هداه، فهل ستمكنه أدواته الثقافية وفقهه من الإسهام في تأسيس علم النفس ودراسة موضوع الصحة

النفسية؟ وهل سيفلح هذا الفقيه في وضع قواعد علم نفس إسلامي يستنير بهدى الدين وتعاليمه؟ سنحاول تلمس الإجابة على السؤال من خلال المبحثين اللذين نعرض فيهما لمفهوم الصحة النفسية وإسهام ابن حزم في دراستها، وتفسيره للقلق واستخلاص ما وصفه من وسائل وطرق علاج القلق وتعديل السلوك مما كتبه في مصنفه السالف الذكر موضوع هذه الدراسة.

الصحة النفسية ومصادر القلق النفسي

تتعدد التعريفات التي قدمها العلماء المعجميون وواضعو كتب المصطلحات المتخصصة والباحثون لعبارة الصحة النفسية، ولكن أكثر التعريفات تكاد تتفق وتجمع على أن الصحة النفسية هي الشرط أو مجموع الشروط اللازم توافرها حتى يتحقق التكيف السليم بين المرء ونفسه وبينه وبين العالم الخارجي تكيف يؤدي إلى أقصى ما يمكن من الكفاية والسعادة لكل من الفرد والجماعة التي ينتمي لها الفرد[١].

وهو ما لمح إليه ابن حزم في كتابه. فمقياس الصحة النفسية هو التوافق الداخلي المصحوب مع حسن التكيف مع المحيط بحيث يؤدي إلى أقصى درجة من الكفاية والسعادة، فمن محددات الصحة النفسية الواردة في هذا الكتاب ذكر ابن حزم القدرة على التمييز بين الحلال والحرام والفضائل والرذائل والسير في الطريق القويم بالتزام الأخلاق الحسنة.

وكتاب ابن حزم الموسوم مداواة النفوس يبدو من خلال عنوانه أنه يتصدى للعلاج النفسي للأشخاص الذين يعانون المرض النفسي، الناشئ عن سوء التفاعل الاجتماعي والتكيف النفسي، كما يدرك المؤلف أن للاضطراب النفسي أسباب أخرى لا صلة لها بالتكيف النفسي ولا بنوع التفاعل الاجتماعي، بل هي ناشئة عن اضطرابات فيزيولوجية عضوية، يقول عن تجربته الشخصية التي عاناها ذات يوم (لقد أصابتني علة شديدة ولدت ربوا في الطحال، فولد ذلك علي من الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر والنزق، واشتد عجبي من مفارقتي لطبعي. وصح عندي أن الطحال موضع الفرح وإذا فسد تولد ضده)[١].

مصادر القلق النفسي

ينشأ القلق نتيجة كبت الانفعال، والكبت سبب المرض النفسي غالبا، وهو عملية دفاعية يقوم بها الفرد لإبعاد الدوافع الغريزية التي يتعارض إشباعها مع فكرته عن نفسه أو مع التقاليد والمعايير الاجتماعية عن طريق نسيانها، والكبت هو من أشد أنواع أساليب الدفاع تأثيرا ودفعا نحو التطرف والاضطراب ويؤدي إلى أشكال عدة من القلق وأشدها سوءا القلق العصابي. أما الكبت المسرف فإنه يهدد الشخصية ويؤدي إلى تشوهاتها إذا لم يعالج[٥].

وإذا كان القلق يهدد الشخصية فإن له دورا في عمليات توافق الكائن الحي، فهو يعمل كمؤشر وينذر بوجود استجابات العصاب كما يتنبأ بتوافقات الكائن الحي التي تعمل لمواجهة ضغط أعلى[٦].

ومما عده ابن حزم اكتشافا مهما اهتداؤه إلى دوافع السلوك البشري، بحيث تبين له أن الناس كلهم يتفقون جميعا في مطلب واحد وهو خفض القلق (طرد الهم) الناتج عن متطلبات الحياة

اليومية، مستعملين لأجل تحقيق هذه الغاية وسائل شتى متنوعة.

فالدافع للسلوك هو خفض القلق الناتج عن عدم إشباع الحاجات المتنوعة وكبتها فيعبر عن نفسه بالحث المتواصل للاستجابة. (فطلاب المال إنما يطلبونه ليطردوا هم الفقر عن أنفسهم، وطلاب الشهرة وعلو المقام إنما يسعون إلى ذلك ليطردوا به هم الاستعلاء عليهم. والذي يطلب مجرد العلم فهو إنما يفعل ذلك ليطرد عن نفسه هم الجهل، والذي يسعى إلى تسقط أخبار الناس ومحادثتهم فإنما يفعل ذلك إبعادا لهم الوحدة عن نفسه)[١٠]. فالسلوك الإنساني تحركه الحوافز المعبرة عن الحاجات الملحة. وهي إما نفسية كالحاجة إلى الانتماء والقبول الاجتماعي والتقدير، وإما مادية كالحاجة إلى الطعام والدفء والجنس وغيره. وبروز هذه الحاجات وإلحاحها وصعوبة تلبيتها والعراقيل التي تحول دون ذلك أحيانا يخلق في الفرد صراعا داخليا يسعى المرء للتخفيف منه بالاستجابة السلوكية بغية الحد من الصراع الذي ينشأ بسبب عدم تلبية الحاجة (هموم الأضداد) فالهم هو حالة نفسية غير سارة من التوتر العصبي، تدل على أن الفرد مهدد في توازنه، فيسلك المرء بهدف دفع هذا التهديد.

إن علاقة المرء بمجتمعه عموما تعتبر من أهم مصادر الخبرات المؤلمة التي يعيشها وهذه الخبرات التي تنتج عن المواقف الإحباطية والصراعات التي يتعرض لها تؤدي إلى الهم وخلخلة التوازن.

أسباب الهم

إن ما يعنيه ابن حزم بالهم هو مشاعر الاكتئاب والغم المصحوبة سواء بأعراض القلق الصريح أو بانخفاض في الفاعلية. ولهذه الاضطرابات النفسية أسباب شتى متنوعة، وهي كما أمكننا التقاطها من كتاب ابن حزم:

الشعور بالذنب

يترتب عن ارتكاب الآثام والمعاصي شعور بالذنب يخالج المذنب، وقد ذكره ابن حزم بقوله (أول من يزهد في الغادر من غدر له الغادر. وأول من يمقت شاهد الزور من شهد له به، وأول من تهون الزانية في عينيه الذي يزني بها)[١١]. فمشاعر الذنب الصادرة عن الأنا الأعلى تعذب المذنب، وهذا الإحساس يعبر عن الرغبة الكامنة في تلقي العقاب واستحقاقه. وعن الشعور بالمسؤولية عن الإساءة المرتكبة أو من الشعور بعدم الجدارة، وهذا الإحساس مصدره الأنا الأعلى الذي يمثل القيم الدينية حتى ولو كانت تعرف تراجعا مقابل تفشي أنقاضها في الساحة الاجتماعية من مظاهر وأعراض (الفساد الأخلاقي وتفشي الرذائل)، فهذا الإحساس يظل نابعا من الذات ولا يمحوه انتشار السلوك اجتماعيا. فالمذنب يلوم نفسه لأدنى مشكل أو فشل، خاصة إذا نتجت عن معاصيه تبعات صحية أو قضائية أخرى لا قبل له بمواجهتها، فإنها تشكل لديه مفهوما سيئا عن ذاته المخطئة المذنبة، لأن الإخفاق في العيش بما يتناسب مع المفهوم النمطي للشخصية المسلمة السوية كما حددها الدين لا يلغي دور ووظيفة الأنا الأعلى في الفرد.

الشعور بالعجز

يتولد الاكتئاب عن الإحساس بالعجز عن تحمل مطالب الحياة الاجتماعية ومسؤولياتها المتعددة وما تستدعيه من جهد قد يفوق طاقة المرء. فالفقير المعوز تعجزه قدراته عن وضع حد لهمه بالوفاء بمطالب من يعول. وهذا الشعور بالعجز إذا استمر يؤدي إلى اليأس والقنوط والسوداوية والانسحاب. فهو لا يعني عجز عن الحركة البدنية ولا ضعفا في القوة العضلية، إنما تضافرت في خلقه عوامل وأسباب شتى اقتصادية واجتماعية متداخلة. والفقير المعوز فاقد الأمن، دائم الاتكال على الآخر في سبيل توفير حاجاته المعيشية وحاجات من يعول. هذا الآخر الغني المحسن قد يسبغ عليه صفة الجبروت المالي والاجتماعي. ويخاف من توقف عطفه وإحسانه.

والجهل أيضا يزيد في تقوية الشعور بالعجز. فهو في نفس الوقت سبب لنقص في المهارات والكفايات الشخصية ونتيجة لها. ونقيضه العلم الذي هو عامل مهم من عوامل التكيف النفسي والاندماج والارتقاء الاجتماعي. لذلك حرص ابن حزم على تبيين الجوانب المؤثرة في النفس نتيجة قلة الاهتمام بالعلم والعناية بالتعلم وتعاطيه.

(طعن الناس وعيبهم) في ذات الشخص لفقرها أو لجهلها أو لسبب آخر يستدعي ردود الفعل المباشرة للدفاع عن الذات المهددة المعيب فيها. والرغبة المكبوته في رد الطعن للناس ومبادلتهم العيب تعبير مباشر وصريح للعدوان الاجتماعي العلني والضمني، وهي الهم نفسه.

الاستجابة للخسارة

يعد فقد شخص عزيز بموت أو غياب سببا آخر من أسباب الغم والاكتئاب، والناس كلهم بلا استثناء مهددون بفقد عزيز يوما ما. إلا أن طبيعة استجابتهم لهذه التجربة تختلف من فرد لآخر. وتشكل الثقافة أحد أهم عوامل تحديد طبيعة الاستجابة نحو هذا الفقد. إلى جانب طبيعة العلاقة مع المفقود. وقد تعرض ابن حزم نفسه لهذه التجربة، وعبر بصدق ودقة عما خالجه من مشاعر الهم والاكتئاب. فالتجربة تمثل صدمة قوية وتبعث الاضطراب العقلي والسلوكي، وقد ينشأ عنها أفكار سوداوية تشاؤمية أو ميول نحو تدمير الذات.

الشعور بالإقصاء والنبذ

إن المرء دائم الرغبة في الحصول على تقدير الجماعة وانتباهها، وهذه الرغبة تعد سببا رئيسا للعمل على جلب هذا الانتباه بطرق شتى، منها النبوغ والتفرد والقيادة وغيرها. ولكن ليس كل الناس يمكنهم بز أقرانهم بمواهبهم أو قدراتهم العقلية أو البدنية. والفشل في الحصول على تقدير الجماعة يؤدي إلى نمو مشاعر الغضب.

وأشار ابن حزم خلال تناوله موضوع العلم إلى الأهمية الصحية النفسية والاجتماعية لتعاطي العلم والاهتمام به. فالجهل كان من أكبر العيوب القادحة في الشخص في المجتمع الأندلسي. فالأندلسيون عبروا دوما عن مباهاتهم بانتشار العلم بين مختلف طبقات

المجتمع الأندلسي، أحرارهم وعبيدهم، رجالهم ونسائهم، أمرائهم وعامتهم، والاشتغال به يتيح للناس فرصا مهمة لإبراز قدراتهم وتفردهم وللإبداع في حقوله المتعددة من نثر وشعر وبحث وغيره، ويقلل إلى حدود دنيا احتمالات النبذ لدى متعاطيه والتي يحسها غيره من قبل الأهل والأصدقاء ومؤسسات المجتمع الراقية وتشعره بالنقص واحتقار الذات فمن أسباب تعاطي العلم (الحرص على كسب محبة العلماء واكرامهم)

السلوك وخفض القلق

والمرء حين تحركه الحاجات ويستجيب بسلوكه، يسلك إما بطريقة فطرية لا أثر للتعلم الاجتماعي فيها، وقليلا جدا ما يتم ذلك، أو بطريقة مكتسبة من البنية الاجتماعية الثقافية وعن طريق الخبرات وفرص التعلم الاجتماعي وهذا غالب سلوكه، فعندما يجوع تحركه الحاجة إلى الطعام، فيستجيب بطريقة مطبوعة بالعادات والتقاليد هي وليدة البيئة الثقافية تعلمها من وسطه، بينما حين يترك لأهوائه يسلك بما يتعارض مع مصالح الآخرين، والدين إنما يضبط هذا السلوك ويحافظ على مصالح الجميع.

فالدافع يكمن خلف الاستجابة السلوكية، والإنسان حينما يسلك إنما ليدفع عنه هموم أضداد سلوكه، فالدافع للسلوك هو دفع هم ضده، بتلبية الحاجة الكامنة خلفه، إلا أن الساعي لتلبية الحاجة تهجم عليه هموم أخرى طارئة إذا اتبع سبيلا غير مأمون، من هذه الهموم الطارئة الإحباطات في طريق تلبية الحاجة، أو ضياع ما يوجد منها، أو العجز عن الاستمتاع بها وغير ذلك، فأسباب القلق متعددة كحث الحاجات وألم الإحباطات وعرقلة المعيقات.

وتكرار مواقف القلق يؤدي في حالة الفشل في التغلب عليها إلى ازدياد حساسية الفرد لمواقف القلق والإحساس بالنقص والدونية وكثرة النقد لذاته والتشكيك في قدراته، بينما النجاح في التغلب عليها يؤدي إلى الثقة بالنفس، لذلك يقترح ابن حزم سبيلا مأمونا في طريق دفع الهم أكثر فعالية، يضمن شروط التغلب عليها ويدفع الهموم الطارئة، هذا السبيل هو الدين، بعبارة مختصرة (التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة) فالذي يعمل للآخرة، فسوف لا يجد شيئا من هذه الاحتمالات بحيث يمكن التأكيد وبكل ثقة أنه سينجح إلى أقصى حد يمكن أن يتصوره إنسان في التخلص من الهم كلية بحيث يستمتع بصحة نفسية سوية حقا.

الإيمان أساس الشخصية السوية

يحصي ابن حزم عددا من صفات وسمات الشخصية السوية وهي:

■ قبول الفرد لذاته واحترامه لها، والشعور بالرضا عن حياته؛ وهذا الشعور شرط تحقيق السعادة الفردية؛

■ تقبل الآخرين وتقديرهم والتفاعل معهم ومبادلتهم الأخذ منهم بالعطاء لهم؛ والتعاون معهم، وهذا التفاعل ضروري لسعادة الجميع؛

■ الاستقلالية في اتخاذ القرار: فلا يخضع الفرد لظروفه الأسرة التي لا يرتضيها، بل عليه أن يتحمل مسؤوليته في إنجاز ما يستطيعه لأجل

التحرر من هذه الظروف: بطلب العلم والعمل الانتاجي:

■ اختيار حياة العمل والنشاط وخوض غمارها.

■ الشعور بالكفاية والقناعة لمواجهة مواقف الحياة، والتحمل والصبر، بحيث يجب على الفرد أن ينمي إمكاناته ليكون قادرا على مواجهة مختلف مواقف الحياة. ولتحقيق هذه التنمية يجب تعرف الذات والوقوف على نقائصها والسعي لتكميلها.

وقد نال موضوع العلم في كتاب ابن حزم أهمية خاصة متميزة. فالعلم في رأيه هو سبب تحقيق هذه الصفات. وهو لا يقتصر مفهومه على العلوم الدينية. بل يشمل جميع العلوم التي تفتح أمام العقل الآفاق الرحبة الواسعة للبحث والتأمل والاعتبار. وتنمي قدرته على التمييز الدقيق بين الأشياء وأضدادها. وتمكنه من حسن الاختيار والإقبال على الفضائل وتعرف ذاته وعيوبها وتكميل نقائصها. والعلم يتطلب تعلما وجلوسا في الحلقات ونقاشا، ومشاركة في أنشطة الجماعة وأفكارها. أي تفاعلا اجتماعيا محكوما بآداب التعلم مع الشيوخ ومع المتعلمين بالإحسان في التعامل. ومبادلة مشاعر الألفة والمودة مما يساهم بشكل قوي في تحقيق التكيف الاجتماعي للفرد. وسبيل ذلك الصبر على الأذى وتحمل شروط الاندماج بالتخلي على الطباع والعادات والسلوكات التي تحول دون تحقيقه أو تهدد بحصول النبذ والجفاء، فالتفاعل الاجتماعي السوي والتكيف النفسي السليم يتطلبان إلماما بحد أدنى من الثقافة الاجتماعية وتعرف القيم والتمييز بينها ومراعاتها. والصبر والتحمل، وتهذيب الغرائز الفطرية والسمو بالرغبات.

وبتحديده لهذه الصفات التي تلخص بإيجاز مفهوم الطبيعة الإنسانية التي تتميز بالعمل والتزام القيم الأخلاقية. إنما يدعو للإيجابية الفردية التي لا تتم إلا بتكميل ذات الفرد باكتساب العلوم، وبرصد عيوب النفس وإصلاحها. وبسعة الصدر والبحث عن الأعذار للغير ومعاملة المسيئين بالعفو والحسنى وعدم مبادلتهم نفس المعاملة. والعمل لتحقيق مصالح الجماعة والاغتباط بالصفات السامية وقوة التمييز وحسن العمل[...]. وإذا كان بلوغ السواء وتحقيق الإيجابية الفردية يتنافيان مع الرضوخ لكثير من الغرائز وتلبية مطالب عدد من الدوافع المقلقة. فإن ابن حزم ينتبه إلى أهمية كبتها. فالكبت أولوية دفاعية تحقق من خلال مجموعة من العمليات النفسية الاحتماء من القلق النابع عن وطأة النزوات الداخلية. وإن ابن حزم يختار التسامي كأولوية دفاعية من بين سائر الأولويات المتعددة كالنكوص والنفي والاجتياف والإسقاط والتماهي والتسامي وغيرها.

يولي ابن حزم أهمية قصوى لعملية التسامي، أو الإعلاء. وهي العملية العقلية التي تمكن الفرد من التعبير عن دوافعه المكبوتة بطريقة غير مباشرة ولكنها مقبولة اجتماعيا. وتفيد عملية التسامي الفرد والمجتمع معا، فهي تفيد الفرد لأنها تؤدي إلى خفض حالة التوتر عنده والوقاية من الانحراف. وتفيد المجتمع لأن المجالات التي ينخرط فيها الفرد توظف فيها طاقة الفرد وجهده توظيفا نافعا اجتماعيا، فمجالات وأنواع

الأنشطة التي يقوم بها المرء خارج أوقات العبادة أو تحصيل الرزق تمثل عنصرا هاما من عناصر شعور المرء بالرضا عن الحياة

التسامي بالإيمان

والتسامي يساعد على خفض التوتر الناشئ من عقد نفسية. يحول الدوافع السلبية التي ينتقدها المجتمع كالاستعلاء والجنس والعنف إلى عواطف إيجابية ويوجهها إلى مناشط أخرى يقدرها المجتمع مثل الإنتاج العقلي والأدبي أو الإحسان أو غيره. فالتسامي إلى خفض حالة التوتر والقلق الناشئين عن العلاقة الصدامية بين الرغبات الفردية والثقافة الاجتماعية.

ومن الممكن إعلاء جميع دوافع الفرد والتسامي بها. ومما يقترحه ابن حزم كعمليات للتسامي والإعلاء:

العلم

■ يقدم ابن حزم مفهوما جديدا للكمال البشري، يحصره في الطلب الدائم المستمر للعلم والاستزادة منه والجد في تحصيله. فالعلم هو الذي يمكن المرء من تحصيل المهارات التي تميزه عن غيره من الكائنات ويتحقق له بها مفهوم الطبيعة الإنسانية التي خصها الله بصفات وميزات لا تشترك فيها معه غيره من الكائنات، ويوضح ابن حزم ذلك بأمثلة يعرضها على القراء بحيث يبين أنه إذا كانت قوة وضخامة الأبدان وحسن الأصوات والسرعة والجرأة وغيرها كلها صفات لا نستطيع فيها أن نضاهي الحيوانات التي تتفوق علينا، فإن (من قوي تمييزه واتسع علمه وحسن عمله فليغتبط بذلك، فإنه لا يتقدمه في هذه الوجوه إلا الملائكة وخيار الناس). وللعلم دور حاسم في تنمية قدراتنا على التمييز. وتوجيه العمل وتصحيحه وفي اكتساب الفضائل. فطالب العلم يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو في الندرة، ويعلم قبح الرذائل فيتجنبها ولو في الندرة. ويضيف ابن حزم مبينا قيمة العلم واهميته في زيادة ثقة الفرد بنفسه وتحقيق حاجته للانتماء قوله (لو لم يكن من فضل العلم إلا ان الجهال يهابونك ويجلونك، وأن العلماء يحبونك ويكرمونك. لكان ذلك سببا إلى وجوب طلبه. فكيف بسائر فضائله في الدنيا والأخرة؟). فالعلم يضمن احتلال المكانة الاجتماعية اللائقة وتحقيق المنافع في الدنيا وبلوغ نعيم الأخرة.

وتوجيه العناية والاهتمام بالعلم إنما يتضمن دعوة للقراءة وحثا على النهل من الكتب باعتبارها معينا لا ينضب للمعرفة وخزانا للحكمة يمتح منها القارئ القيم والمعرفة ومكارم الأخلاق. فالكتب ظلت منذ القدم وفي ثقافات وحضارات عديدة كإحدى أهم وسائل العلاج النفسي أو ما يصطلح عليه في عصرنا بالبيبليوثيرابي. واعتبرت من أهم العوامل المساعدة في تعديل السلوك. وقد وجدت في الثقافة العربية كتب الرقائق وهي الكتب التي فيها ذكر الله وثوابه وعقابه ونعيم الجنة وحساب يوم القيامة وفناء الدنيا وبقاء الآخرة مما يرقق قلب الإنسان خشوعا ورجاء في مغفرة الله وشفقة من عذابه. هذه الكتب التي اوصى المربون تلامذتهم بالعناية بقراءتها لتعديل سلوكهم غير السوي وتهذيب نفوسهم. ومن ذلك ما ذكره ابن جماعة عنها باعتبارها من وسائل علاج الفرد من الصفات الخبيثة والسلوكات

المستهجنة (فالحذر كل الحذر من الصفات الخبيثة والأخلاق الرذيلة فإنها باب كل شر وادوية هذه البلية مستوفى في كتب الرقائق، فمن أراد تطهير نفسه منها فعليه بتلك الكتب)[٦٦].

وقد استخدمت طريقة العلاج بالقراءة خلال نصف القرن الأخير في علاج مجموعة من الأمراض النفسية كالقلق ومشاكل الاتجاهات والافتقار إلى العلاقات والدافعية والتوتر وغيرها من الأمراض. كما تذكر كتب التاريخ العربي أن برنامج العلاج في المارستان المنصوري بالقاهرة كان يتضمن تعيين مقرئين للقرآن الكريم يقرئون المرضى القرآن ليل نهار إلى جانب ما كان يقدم لهم من علاج بالعقاقير وغيرها.

العمل والإنتاجية

يقول ابن حزم إن الحياة الإنسانية تقوم على العمل النافع. وكل فرد في المجموع يؤدي عملا محتاجا إليه. فالبطالة لا خير فيها والخمول مهدد لتماسك البناء الاجتماعي وللحياة نفسها. (إن من العجب من يبقى في هذا العالم دون معاونة لنوعه على مصلحة... وسائر الناس كل متول شغلا له فيه مصلحة، وبه إليه ضرورة؟ أفما يستحي أن يكون عيالا على كل العالم لا يعين هو أيضا بشيء من المصلحة)[٦٧].

والدافع للعمل يجب أن يكون لتلبية حاجة ذاتية ومراعاة حاجة المجتمع إليه. كما يجب أن يكون العمل مفيدا نافعا مقبولا اجتماعيا. فالعمل ضرورة لتلبية حاجات شخصية ولتحقيق الاندماج الاجتماعي والتكيف السليم واحتلال المكانة الاجتماعية الملائمة. والعمل المنتج ملب للحاجات الشخصية ومحقق للأمن الشخصي ولأمن الجماعة. والعامل المنتج محب للآخرين ويقدرهم ويحظى بحبهم وتقديرهم. وقيمة العمل لا تكمن في ذاته، وإنما في لوازمه وشروطه التي تحدد صلاحيته أو فساده. وهذه دعوة صريحة لأجل إصلاح نية العمل والعناية بها. وهو أمر يجد عناية خاصة في أهم مصنفات التربية. لكن من وجهة أخرى وبمعالجة مختلفة عن هذه المعالجة. ومن المعلوم أن العمل الإنتاجي يضمن الإحساس بالاستقلال مع المسؤولية، وهما إحساسان مهمان في طريق علاج القلق.

مساعدة الناس والجود

يوصي ابن حزم بالإحسان في التعامل والتفاعل الاجتماعي. وبعدم مقابلة السوء بجنسه. (من أساء إلى أهله وجيرانه فهو أسقطهم، ومن كافأ من أساء إليه منهم بمثل فعله فهو مثلهم، ومن لم يكافئهم بإساءتهم بمثلها فهو سيدهم وخيرهم وأفضلهم)[٦٨].

وبذكاء ونباهة فائقين وبمبادرة غير مسبوقة في أدبيات التربية الإسلامية، ينتبه ابن حزم إلى ضرورة إحلال الثواب والتعزيز الداخلي محل التعزيز الخارجي لتثبيت السلوك وترسيخه وتكراره، بعرض قاعدة في بدل المعروف مفادها أن على من تصدى للناس بخدمتهم ومساعدتهم وبذل المعروف لهم ألا ينتظر عاقبة بذله ومعروفه منهم، لأن ذلك عليه مدار تأليف القلوب والتأثير في الناس، وبه اتقاء الشرور من خبث نفوسهم. فيتعين على المرء أن لا يعنى بالمصالح الوقتية والنتائج النفعية المادية أو

المعنوية المترتبة عن سلوكه الإيجابي مع الناس، ويجب أن يتجرد من كون عمله مشروطا بنتائجه وعواقبه التي تعززه، فالتعزيز القوي هو أن يكون راضيا نفسه عن عمله بيقين نية إرضاء الله تعالى بتجريد العمل ابتداء وانتهاء لله وحده (وابذل فضل مالك وجاهك لمن سألك أو لم يسألك، ولكل من احتاج إليك وأمكنك نفعه، ولا تشعر نفسك انتظار مقارضة على ذلك من غير ربك عز وجل)[١٩] الثواب والمكافأة هي التجربة السارة التي يسفر عنها الإحسان للغير، وبغض النظر عن عوامل البيئة إن كانت قادرة على مكافأة هذا السلوك أولا. فإن تبصر ابن حزم بأهمية إحساس المرء بالرضا الذاتي عن سلوكه الخيري وثقته في ثواب الله ونيل رضاه يعمل كداعم إيجابي وقوي للسلوك، سيساهم في تكرار الاستجابة ويشجع على إعادة النمط السلوكي الذي أدى إلى بعث الرضا والسرور في نفس المرء، (ولا تنصح على شرط القبول، ولا تشفع على شرط الإجابة، ولا تهب على شرط الإثابة، لكن على سبيل استعمال الفضل. وتأدية ما عليك من النصيحة والشفاعة وبذل المعروف)[٢٠]. ومن المشاعر المساعدة على التخلص من القلق والهم أن يحس المرء أن الآخرين في حاجة إليه وأنهم يقدرونه، فذلك يزيده ثقة في نفسه وتقديرا لها واقتناعا بجدواه في الحياة.

الزهد والقناعة

يعرض ابن حزم الزهد كمجال آخر للتسامي، فمن المعلوم أن الناس لا يتساوون في قدرتهم على العمل أو الجود وبذل المساعدة للغير، فهناك من يجد الراحة في نزاهة النفس والقناعة بما بين يديه، وإذا لم يقنع وعجز عن توفير ما يشتهيه داخله الطمع، والطمع مصدرٌ للهم والفكرة والغيظ الذي ربما يؤدي إلى اضطرابات نفسية كثيرة وإلى تلف دنياه وآخرته، وهو (أصل لكل ذل ولكل هم.. وضده نزاهة النفس، وهذه صفة فاضلة متركبة من النجدة والجود والعدل والفهم)[٢١]. فالنزاهة تتضمن الجود ولو بالنوايا، بينما الزهد، هو قلة الرغبة في الشيء، ويخلو القلب مما خلت منه اليد، وقد أخرج الترمذي وابن ماجة من حديث أبي ذرّ مرفوعاً «الزهادة في الدنيا ليست بتحر الحلال ولا إضاعة المال، ولكن الزهادة في الدنيا أن تكون بما في يد الله أوثق منك بما في يديك، وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها أرغب منك فيها لو أنها بقيت لك». والإمام ابن حزم ينصح بهذا الزهد، فالفكرة الأساسية هي طرد الهم، وهو ما يصيب الإنسان من فكر وضيق وألم بسبب كثرة ما يحتاج إليه. ويذهب ابن حزم إلى أن المؤمن الزاهد لا يأبه لما يفوته، ويتحمل ما يصيبه بصبر وجلد. فزهد ابن حزم ليس نسكا في المعابد أو رهبانية في الصوامع ولا تقشفا صوفيا، إنما هو أداة لتهذيب الأنانية الفردية ولتكسير حدة الجشع الذي يطغى على المرء فيفسد عليه دينه ودنياه.

المدرسة الإسلامية في العلاج النفسي

إن مجالات التسامي السالفة الذكر، تتأسس على شرط الإيجابية في الحياة، والإيجابية يعني أن الشخصية غير منعزلة أو مكتفية بحدودها، بل هي متفتحة على الحياة كلها، تحيى الحياة بلا خشية وتواجه الواقع بلا انزواء، حتى الزهد

الذي يدعو إليه ابن حزم فهو يقوم على القناعة ولا يعني اعتزال الناس والامتناع عن التفاعل معهم أو مبادلتهم العلاقات، بل يعني اكتفاء المرء بما هو بين يديه والعزوف عما عند الناس رغبة في قهر رذيلة الطمع التي تخلق الهم.

لقد بحث ابن حزم في الوسيلة الفعالة لخفض القلق النفسي الذي يعانيه الناس فلم يجد أفضل ولا أقوى ولا أنجع من الإيمان الديني القوي والتوجه إلى الله عز وجل. وما عدا هذا فضلال وسخف وهدر للوقت دون فائدة ترجى، لذلك يقترح أسلوب العلاج بالدين الذي يتضمن جملة من الخصائص المميزة التي تجعل منه أسلوبا ناجعا وفعالا. وهي التي أحصاها الدكتور عبد الرحمن عيسوي في كتابه الموسوم الإسلام والعلاج النفسي الحديث[٢٢]، ونوردها كما يلي:

علاج إيماني: يعتمد على ترسيخ دعائم الإيمان في نفس الفرد، إدراكا لقيمة الإيمان في بث الإحساس بالأمن والأمان والطمأنينة والاستقرار في نفسية الإنسان.

علاج خلقي: يولي أهمية قصوى لعامل الأخلاق ووظيفتها الوقائية والعلاجية، وعلى تهيئة الظروف الملائمة في الوسط بث الأخلاق والآداب الفاضلة في النسيج الاجتماعي.

علاج امتثالي: يحرص على إخضاع الفرد للقواعد الشرعية وامتثاله للقيم الأخلاقية ومراعاته للأعراف الاجتماعية القائمة في المجتمع، واستيعابه لذلك يساعد على إعادة لحمة علاقة الفرد بمجتمعه ويمهد السبل للتكيف والاندماج الاجتماعي.

علاج واقعي إقناعي: لا يعتمد على الأمور الفلسفية أو الخيالية أو الوهمية التي لا يستوعبها عقل المريض. ووسيلته إقناع المريض إقناعا عقليا بالحلول المنطقية، سواء بالخطاب المباشر خلال الجلسات العلاجية، أو بإرشاده إلى القراءات التي يمتح منها الحلول المرغوب الوصول إليها.

علاج سلوكي وشمولي: ينصب على السلوك المنحرف بغية تعديله. يتناول شخصية المسلم بكافة جوانبها الجسمية والعقلية والخلقية والاجتماعية، ومنذ ميلاده إلى وفاته (إهمال ساعة يفسد رياضة سنة)[٢٣].

خلاصة

إن الهم يعد سببا رئيسا لعدد كبير من الاضطرابات النفسية والعضوية التي تعذب الناس، وهو في الوقت نفسه نتيجة لها. ويحدد علماء النفس نوعين من الضغوط المسببة للهم والقلق، فهناك الضغط المباشر الذي تسببه الأشياء التي تختل في البيئة كتعرض الإنسان للفقر أو التهديد أو المرض أو فقدان عزيز، وهناك القلق المرتبط بالصراع conf llit - related حيث تتصارع في داخل الإنسان قوتان متضادتان، كمثل الرغبة في عمل شيء مع تحريمه، قوتان تتبادلان الشد في اتجاهين متعاكسين يتعذب الإنسان بينهما، وضغوط البيئة أهم العوامل المضاعفة لآثار المرض. وبدلا من سعي الفرد إلى إشباع حاجاته وإرضاء دوافعه، فإن دافع الإنسان القلق المهموم لا يكون إشباع الحاجات بقدر ما هو الحاجة إلى خفض القلق ودفع الهم، فالسلوك غير السوي ينزع إلى خفض القلق الناتج عن صراع لدى الفرد[٢٤]. لهذا نجد

الناس الذين يعانون الصراعات، يصبحون مسرفين في الانفعال، إلى درجة أنهم يفقدون الضبط العقلي لسلوكهم.

ولا سبيل إلى مداواة النفس الإنسانية بإزالة أمراضها إلا على أساس من التبصر والمعرفة بأمور هامة من القيم التي يعقلها، وما كان الإنسان لتعرف الدين والقيم السامية إلا لأن في فطرته استعدادا لمذاق حلاوته وتلمس متعته.

يؤكد ابن حزم ذلك ويشرح كيف أن القلق يعد سببا رئيسا للسلوك الإنساني، يسعى لخفض التوترات والأعراض الناشئة عن سوء التكيف الذاتي والاجتماعي الذي يتولد عن شعور بالعجز أو الذنب أو الإقصاء والنبذ، وفي سعيه لعرض ما يعتبره علاجا للقلق يرسم ابن حزم معالم وصفات الشخصية السوية، وهي الاشتغال بالعلم والتخلي عن الأنانية وبناء سلم القيم لضمان تفاعل اجتماعي وتكيف سليم.

ولخفض التوترات التي تهدد التوازن الذاتي يوصي ابن حزم بالتسامي بتقوية الإيمان الديني للفرد ووسائله التعلم المستديم وطلب الحكمة والعمل والإنتاجية ومساعدة الناس والجود والزهد والقناعة، وفي ذلك تحقيق لأمر ديني وارد في الأصول الإسلامية يوصي بطلب العلم وبالإيجابية والقناعة والجود، وهو كفيل بتحويل الشعور بالهم إلى إنجازات كبرى، وعدم الاستسلام إلى السوداوية الناتجة عن الإحباط والانهزامية والسلبية.

ولا خلاف أن الثقافة تعد من أهم محددات السلوك، وهو ما التفت إليه كثير من العلماء المسلمين إلى جانب ابن حزم كالماوردي وابن خلدون وغيرهما، واليوم يولي علم النفس الاجتماعي لهذا الموضوع عنايته القصوى مدركا أهميته وقيمته في تقييم السلوك وتقويمه، فإذا كان آدم سميث يعرف المرء بالمدبر أو الاقتصادي وهوبز بالإنسان القاسي الباحث عن القوة، ولغيرهما تعاريف أخرى مختلفة[..]، فإن ابن حزم يريد أن يؤسس تعريفه للمرء على ما ورد في الأصول الإسلامية من مكونات لهذا التعريف التي تبرز الوظيفة الاجتماعية للعلم والقيمة الاقتصادية للأخلاق والدور الروحي للتقوى والقناعة والعبادات، فطبيعة الإنسان إذا كانت تعكس العوامل النفسية والاجتماعية والقيم السائدة في المجتمع التي ظهرت فيه فإنه لا يمكن تحقيق أي نجاح في التعامل معها إلا إذا أخذ هذا التعامل هذه العوامل الثقافية بعين الاعتبار، وهو جوهر ما قام ابن حزم في كتابه، فخص بالعلاج الاضطرابات النفسية الناشئة عن سوء التفاعل الاجتماعي، وأعراضها انحراف الناس عن السبيل القويم وزوغانهم عن العقيدة الصحيحة فلم يعودوا يعرفون الحلال من الحرام في الكسب، ووظيفة الطبيب أن يحافظ على الصحة العامة وسلامة الحياة البدنية والنفسية ويشخص المرض ويعالج الخلل ويقضي على الداء، وقد اجتهد ابن حزم في تشخيص أسباب المرض وتفسير السلوك والبحث في دوافعه وإرشاد الناس إلى سبل بلوغ الراحة النفسية ووسائل تحقيق السعادة المنشودة.

وبذلك أسهم ابن حزم في بناء علم النفس الحديث منذ القرن الرابع الهجري بكتابه الذي تحدث فيه عن مصادر القلق النفسي ووصف

أشكال التسامي التي يمكنها أن تخفف من مشاعر الإحباط الذي يهدد التوازن النفسي وأن تحيل مشاعر القلق إلى إنجازات اجتماعية إيجابية.

إن ابن حزم لا يعرض نظرية سيكولوجية خاصة، ولكنه يؤسس عمله على الفلسفة الإسلامية التي يمكن أن تحتوي النظرية وتشملها. وهو بذلك يضع لبنة مهمة في مدماك بناء علم نفس إسلامي يستنير بتوجيهات الإسلام ويسير معها في خطى متوازية.



الحواشي

١. سعيد إسماعيل علي. مداواة النفوس عند ابن حزم. مجلة الأمة عدد ٤٧ (١٤٠٤) ص ٢٢

٢. لمزيد من المعلومات انظر: بنيعيش. محمد محمد: التوثيق الميداني عند ابن حزم الأندلسي - مجلة عالم الفكر (الكويت) المجلد ٢١ العدد ٣ يناير - مارس ١٩٩٣ ص ٢٧٦ - ٢٨٦

٣. ابن حزم. الأخلاق والسير. تحقيق إيفا رياض. دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٠ ص٧٥-٧٦

٤. المرجع نفسه ص١٠٧

٥. المرجع نفسه ص ١٧٠

٦. انظر تعريف الصحة النفسية في كتاب: علم النفس التربوي لفاخر عاقل (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٣ ص٤٢٢ وما بعدها) وكتاب الصحة النفسية للطفل لعنان العناني (عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع: ١٩٩٠ ص ١٢ وما بعدها) وموضوع سيكولوجية الشخصية وصفاتها في كتب علم النفس الأخرى.

٧. ابن حزم: الأخلاق والسير، ص ١٦٣

٨. انظر العناني: الصحة النفسية للطفل ص ١٣٠ وأبو النيل علم النفس الصناعي ص ٢١٢

٩. أبو النيل. أحمد. علم النفس الصناعي. بيروت، دار النهضة العربية ١٩٨٨ ص ٢١٢

١٠. ابن حزم. الأخلاق والسير. ص ٧٨ بتصرف

١١. المرجع نفسه ص ٩٨

١٢. عيسوي. عبد الرحمن. الإسلام والعلاج النفسي الحديث. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٨١ ص ٧٦

١٣. ابن حزم: الأخلاق والسير، ص ٨٣

١٤. المرجع نفسه ص ٨٧

١٥. bibliotherapie

١٦. نشابة. هشام. التراث التربوي في خمس مخطوطات. بيروت، دار العلم للملايين. ١٩٨٨ ص ١١٤

١٧. الحوشبي، جمال: المفاهيم التربوية في القيادة عند ابن حزم الأندلسي. مجلة البيلسان عدد ٧٥ ص١٠٢

١٨. ابن حزم: الأخلاق والسير، ص ٨٥

١٩. المرجع نفسه ص ١١٧

٢٠. المرجع نفسه ص ١١٨

٢١. المرجع نفسه ص ١٢٢

٢٢. المرجع نفسه ص ٦٥ -٦٦

٢٣. المرجع نفسه ص ١٠٦

٢٤. مسلم حسب حسين: الأسس التربوية والبيئية للانحراف العصبي؛ مجلة آفاق عربية. عدد ١١و١٢ (١٩٨٢) ص ١٣٨

٢٥. أبو النيل: علم النفس الاجتماعي دار النهضة العربية بيروت جزء ٢ ص ٣٥

ابن عظوم الحفيد

رابح زرواتي
برج بوعريريج - الجزائر

أقل ما يقال عن مرتبة هذا الفقيه الفحل أنه مجتهد مذهب، وهو أحد أعلام الأمة الإسلامية الذين قدموا لنا تراثا ثريا، وأقل واجب له علينا أن نعرّفه للأجيال الحاضرة واللاحقة حتى نعطيه قدره، وحتى نكشف للباحثين عن أسماء كتبه التي ما تزال مخطوطة كي يوجهوا جهودهم لإخراج هذه الكنوز إلى الوجود وإحياء تراثنا الإسلامي العريق.

وقد تتبعت الخطوات الآتية في دراسة هذا العَلَم: تحقيق اسمه. تحقيق تاريخ مولده ووفاته، الشيوخ الذين تلقى عليهم العلم، التلاميذ الذين أفادوا من علمه، حياته ومهنته وتنقلاته، آراء العلماء فيه، مؤلفاته، مركزه العلمي، عصره.

١- تحقيق اسمه:

اضطرب المترجمون في ضبط الاسم الصحيح والكامل لصاحب ترجمتنا، إذ قدموا فيه وأخروا وزادوا ونقصوا، والصواب هو ما جاء في مقدمة مخطوطه «برنامج الشوارد» وغيره. وما

جاء بخطه في مجموع تناوب عليه هو وأخوه عبد الجليل، ومن ثم فلا يلتفت لما جاء مخالفا لهذا.

فالاسم الصحيح والكامل هو: أبو الفضل أبو القاسم بن محمد مرزوق ابن عبد الجليل بن محمد بن أحمد بن عيسى بن أحمد بن عبد العظيم عظوم بن فندار المرادي القيرواني. عرف بابن عظوم المرادي[1].

واختلف المترجمون في كنية المترجم له: فمنهم من لم يذكر (أبا الفضل). كصاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين»، وصاحب كتاب «تراجم المؤلفين التونسيين». وصاحب «الذيل لكتاب بشائر أهل الإيمان». وصاحب «تكميل الصلحاء والأعيان».

ومنهم من ذكر هذه الكنية بأبي القاسم. فمنهم من يسميه (قاسم) كصاحب «الذيل لكتاب بشائر أهل الإيمان». وصاحب «شجرة النور الزكية».

ومنهم من يسميه (بلقاسم) كصاحب «تراجم المؤلفين التونسيين».

ومنهم من يسميه (بلقاسم) ويكنيه (بأبي القاسم) في آن واحد، كصاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين».

ومنهم من لم يذكر ذلك كصاحب «إيضاح المكنون بذيل كشف الظنون».

والصحيح ما أثبتناه. وهو كما ورد في برنامج الشوارد، وتكميل الصلحاء والأعيان، ومعجم المؤلفين. ونشير إلى أن (أبا القاسم) هي نفسها (بلقاسم) على حسب نطق التونسيين.

وقد خلط صاحب «إيضاح المكنون بذيل كشف الظنون» بينه وبين جده. فسمى المترجم له بمحمد عظوم القيرواني[2]. والصواب أن هذه شهرة جده.

واختلف المترجمون لصاحبنا في اسم أبيه. هل هو محمد مرزوق، أو محمد بن مرزوق، أو زروق؟

فسماه بالثاني صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان»، وصاحب «معجم المؤلفين»، وسماه بالثالث صاحب «شجرة النور الزكية»، والصحيح ما أثبتناه سابقا.

بعد اسم المؤلف وأبيه اختلفت المراجع في نسبه طولا وقصرا، فمنهم من حذف بعض الأسماء فاختصر، ومنهم من توسط، ومنهم من فصل:

فمن الذين اختصروا صاحب «شجرة النور الزكية»، وصاحب «الذيل لكتاب بشائر أهل الإيمان»، وصاحب «معجم المؤلفين»، وصاحب «إيضاح المكنون بذيل كشف الظنون».

ومن الذين توسطوا صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان»، ومقدمة «برنامج الشوارد».

ومن الذين فصلوا صاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين».

والذي ترجح لدي هو ما أثبتُّه سابقا، وهو الجمع بين ما جاء في مقدمة «برنامج الشوارد»، وما ثبت بخط المؤلف في مجموع تناوب عليه هو وأخوه، وما ذكره صاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين»، وصاحب «تراجم المؤلفين التونسيين».

عُرف المترجم له (بابن عظوم المرادي)، وعرف جده (محمد بن أحمد) أيضا بهذا الاسم، ولعل هذا هو السبب الذي جعل المترجمين يضطربون في ضبط اسمه، وأدى ذلك بصاحب «إيضاح المكنون بذيل كشف الظنون» إلى أن يسمي المترجم له باسم جده[3]. وأدى كذلك بالبعض إلى نسبة مؤلفات الجد لحفيده[4].

وقد ترجح لدينا ضبط اسم الجد كما يأتي: محمد بن أحمد بن عيسى بن حمد بن عبد العظيم عظوم بن فندار المرادي القيرواني.

ونجد أن صاحب «تراجم المؤلفين التونسيين» عندما ترجم لصاحبنا جاء في سلسلة نسبه: (عبد العظيم عظوم) وكذلك عندما ترجم لعبد الجليل بن محمد بن أحمد، ولكنه بعد صفحتين في ترجمته لهذا الأخير لما ترجم للجد، جاء في سلسلة النسب (عبد العظيم ابن عظوم)[5].

وأما صاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين» فعندما ترجم للجد زاد في سلسلة نسبه (أبا بكر بن عياش)، فقال: (محمد بن عبد العظيم بن أبي بكر بن عياش بن فندار المرادي القيرواني)، وعلق مراجعا الكتاب (محمد العروسي المطوي، وبشير البكوش) في الهامش أنه هكذا وُجد نسبه في أحد المخطوطات[6].

والحقيقة أن سلسلة النسب بعد (عبد العظيم) أصبحت طويلة، فاحتمال الوهم وارد والضبط

عسير. ولذلك وجدنا أكثر المترجمين قد اختصروا اسمه لصعوبة التيقن من الاسم الكامل.

وللتمييز بين (أبي الفضل أبي القاسم) وبين الجد مع المحافظة على لقب كل منهما (بابن عظوم)، وتجنبا لحصول الالتباس، ارتأينا أن نقول: (ابن عظوم الجد)، و(ابن عظوم الحفيد). كما هو معروف في اصطلاح أهل التراجم، وكما هو واضح من سلسلة النسب، (فأبو الفضل أبو القاسم) هو حفيد لمحمد بن أحمد، وهنالك من المراجع من تذكر (أبا الفضل أبا القاسم) بالحفيد، منها: تراجم المؤلفين التونسيين[7]، وكتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين[8].

٢- تحقيق تاريخ مولده ووفاته:

ولد المؤلف بالقيروان وبها نشأ وتعلم، إلا أن تاريخ ولادته غير معروف ولم يذكر الذين ترجموا له تاريخ ولادته، بل صرح صاحب «كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين» بذلك قائلا: (لا نعرف عن أوليته بالقيروان شيئا)[9].

وصعب على المترجمين كذلك معرفة تاريخ وفاته. فذكر عمر رضا كحالة[10] أنه كان حيا في (١٠٠٨هـ)، وذكر مخلوف[11] أنه كان حيا في (١٠٠٩ هـ)، وحدد أحمد قاسم في أطروحته تاريخ وفاة ابن عظوم الحفيد بسنة تاريخ انتهاء فتاويه أي سنة (١٠٠٩ هـ)[12]، وذكر محمد بن صالح عيسى الكناني أنه كان حيا بعد المائة العاشرة[13]، وحدد حسن حسني عبد الوهاب تاريخ وفاته بفترتين، فقال: (لا نعرف تاريخ وفاته إلا أنه يمكننا أن نحددها بين جمادى الثانية سنة ١٠٠٩ هـ ورجب سنة ١٠١١ هـ)[14]، وأما الشيخ محمد الشاذلي النيفر فأرخ وفاته بسنة (١٠١٣ هـ ورجب سنة ١٠١١ هـ)، وأما الشيخ محمد الشاذلي النيفر فأرخ وفاته بسنة (١٠١٣ هـ)، حيث ذكر أنه عثر عليه في بعض الكتب[15] وبه أخذ محمد محفوظ[16].

ومهما يكن من أمر فإن المراجع لا تسعفنا في كشف الحقيقة، وذلك لقلتها، ثم إن أغلبها لا تذكر تاريخ ولادته ووفاته، ومعظم مؤلفاته لا تزال مخطوطة، والغريب كيف أهمله الذين ترجموا لمعاصريه أمثال الوزير السراج في كتاب «الحلل السندسية في الأخبار التونسية».

وتوهم صاحب «شجرة النور الزكية»[17]، حيث قال: (كان معاصرا لأبي يحيى الرصاع)، وبمعرفة تاريخ وفاة أبي يحيى الرصاع(٨٩٤ هـ)، يتبين لنا البون بينهما، والصواب أن ابن عظوم الجد هو الذي عاصر الرصاع، كما ذكر ذلك صاحب كتاب العمر[18].

ومن خلال ما تقدم يترجح لدي ما أثبته الشيخ محمد الشاذلي النيفر، وهو أن سنة وفاته كانت في (١٠١٣ هـ)، حيث إنه الوحيد الذي اعتمد في تحديد هذه السنة على مصادر.

٣- الشيوخ الذين تلقى عليهم العلم[19]:

نشأ ابن عظوم الحفيد في وسط علم وفقه، فأول من اهتم به وبتعليمه بعض أفراد أسرته ممن اشتهر منهم بالعلم، وخاصة جده عبد الجليل. ولا يستبعد أن يكون درس عند جده محمد ابن أحمد المعروف بابن عظوم الجد، لأنه عمر طويلا، ثم انتقل إلى تونس وأخذ عن مشايخها منهم أحمد العيسى[20].

ومن المستبعد أن يكون ابن عظوم الحفيد اكتفى بالدراسة على هؤلاء الأعلام فقط، فقد كان عدد مدارس العلم بتونس في عهد شباب ابن عظوم الحفيد كبيرا جدا، وكانت كل مدرسة منها تختص بمجموعة من المشايخ، فضلا عن المساجد الكثيرة

- دمشق. مكتبة الأسد رقم ٤٢٩٩. (نسختان).

- دمشق مكتبة الأسد رقم: ٨٦٩٤.

- دمشق مكتبة الأسد رقم: ١٤٦١، ٣٥٩٤، ٥٩٧٢، ١٠٠١٢، ١١٤٠٨، ١٢٧٤٤، ١٥٢٧٦، ١٧١٥٩، ١٧٣٠٩.

- الجزائر، المكتبة الوطنية رقم: ٦١٢، ٧٩٨، ٨٠٢.

- تونس دار الكتب الوطنية رقم: ٣/٥٩، ٩٧، ١٣٦، ١٨١٣ (ج ٢ نسخ سنة ١٠٦٠ هـ)، ١٨٣٤، ٢٥٨٦، ٢٥٥٦، ٢٧٦٩، ١/٦٥٩٣(١/٤٦٢٩ عبدلية)، ٧٠٨٩ (٦٢٨٥ عبدلية)، ١٤٩١٠ (٢٤٥٣ أحمدية)، ١٢٤٥٦ ج٤ (٢٤٥٥ أحمدية).

- فاس، خزانة جامع القرويين رقم: ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٦٦٩٧، ١١١١، ١١١٢.

- القاهرة، دار الكتب المصرية رقم: ٢٤، ٢٥ (مجلدان)، ١٦٨ (فوائد)، ٢١٧٣٥، نسخ نفيسة كتبت سنة ١٠٦٦هـ.

- بغداد، مكتبة الأوقاف العامة رقم: ٤٧٦١.

- لندن، المتحف البريطاني رقم: ٥٥١٣.

طبع بمصر على الحجر في جزأين. وطبع مرة أخرى على الحرف الحديدي، وطبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٤٧هـ (جزآن في مجلد واحد).

❖ الجواهر المفضلات في الأحاديث الأربعينيات.

- الجزائر، المكتبة الوطنية رقم: ٥/٥٨١.

- استانبول، مكتبة سليم آغا، رقم: ٨٢٠.

❖ مصابيح العلا في رواية النبي عن ربه جل وعلا. (حديث)

- الجزائر المكتبة الوطنية ٦/٥٨١.

❖ تذكرة أهل الإسلام في الصلاة على خير الأنام، هو تلخيص «تنبيه الأنام» المتقدم.

- القاهرة، دار الكتب المصرية رقم: ١٠٦ (فوائد) ورقم ٤١ (مكتبة مصطفى فاضل).

❖ الأزهار الزهرية في تخميس (الكواكب الدرية)، وهو تخميس لقصيدة البردة.

❖ القواعد الكبرى (فقه).

ب- ابن العضوم الجد[illegible]: (.. - حوالي ٩٥٠هـ).

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عيسى بن أحمد ابن عبد العظيم عضوم بن قندار المرادي القريواني، من بيت عُرف بالفضل. من أعلام الفقهاء في عصره، وكان كبير أهل الشورى في تونس وعمدة بين أقرانه. و علماء عصره يجلونه. أخذ عن تلاميذ ابن عرفة[illegible]. وخاصة البرزلي[illegible] والزعبي[illegible].

ويذكر بعض تآليفه أنه عاصر القاضي محمد ابن عمر القلشاني[illegible]، وقاضي الجماعة محمد بن قاسم الرصاع[illegible].

عمّر طويلا، واختلف المترجمون له في تاريخ وفاته، فمنهم من قال توفي بعد (٨٨٩ هـ)، ومنهم من قال توفي في أواسط المائة العاشرة، ومنهم من حدد فترتين لوفاته، فقال توفي في (٩٥٠ أو ١٠٠٩ هـ).

واختلف في موضع دفنه ما بين تونس والقيروان. وقيل توفي في تونس ونقله أبناؤه إلى القيروان، ودفن في مقبرة الجناح الأخضر، وقبره الآن معروف.

التي تنتظم بها الدروس. ومن أشهر هذه المدارس:

صفاقس، والقيروان، وسوسة، وزغوان، وباجة، وجربة. أما المساجد فعلى رأسها جميعا: جامع الزيتونة الذي يختص به أكبر الأساتذة مقاما في العلم. وكان الطلبة يتلقون القواعد الأولى لثقافتهم في المدن التي ينتسبون إليها، ثم من يمتاز منهم يهاجر إلى تونس فيتلقى العلم على أكابر علمائها. ونتيجة لقلة المصادر التي ذكرت شيوخ المؤلف، فإننا نقتصر على ترجمة هؤلاء وفيما يلي ترجمتهم وفق الترتيب الزمني لسنوات الوفاة.

أ **عبد الجليل**[٢١]: هو عبد الجليل بن محمد بن أحمد بن عيسى بن أحمد بن عبد العظيم عظوم بن قندار المرادي القيرواني: عالم صالح من المتيمين[٢٢] في حب رسول الله ﷺ. جمع بين العلم والعمل والذوق، له رؤى رآها وبُشر فيها السعادة في الآخرة وأنشد في ذلك:

رأيت المصطفى في النوم حقا
بداري أخذا بيدي اليمين
وقبلني وبشرني وألي
على نيل الشفاعة باليمين

وكان رحمه الله تعالى ينظم الشعر، ولا يقول إلا ما ينفعه ومن ذلك قوله:

جنيت من المآثم كل ندم
وأنت على اجتناءتها رقيب
إذا لم يسمح المولى بعفو
رجائي في محمد لا يخيب

اختلف في تاريخ وفاته، فصاحب هدية العارفين وإيضاح المكنون يحددانه بسنة (٩٦٠ هـ). أما (بروكلمان) فيذكر أنه كان حيا سنة (٩٧١ هـ).

ومن مؤلفاته:

❖ تنبيه الأنام في بيان علو مقام نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، ثم لخصه وسماه شفاء الأسقام ومحو الآثام في الصلاة على خير الأنام، أو تذكرة أهل الإسلام في الصلاة على خير الأنام، رأيت منه تسع نسخ مخطوطة بمكتبة الأسد دمشق سوريا، جمع المؤلف في هذا الكتاب صيغ الصلاة على النبي ﷺ المروية والمأثورة، واستوعب ذكر فضائل الصلاة عليه ومحبته وحرمته ﷺ، وذكر أنه استخرج ما فيه من الأحاديث من زهاء مائة ألف حديث محذوفة الأسانيد. وقد نال شهرة بتأليفه هذا الكتاب، وكان يدرسه الوعاظ بالقيروان منهم ابن عظوم الحفيد. وطبع هذا الكتاب في جزأين.

ذهب صاحب كتاب «هدية العارفين»[٢٣]، و«معجم المؤلفين»[٢٤]، و«تراجم المؤلفين التونسيين»[٢٥] إلى أن لعبد الجليل كتاب تذكرة أهل الإسلام في الصلاة على خير الأنام، وتنبيه الأنام في بيان علو مقام نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، وشفاء الأسقام ومحو الآثام في الصلاة على خير الأنام، فالقارئ يفهم أن للمؤلف ثلاثة كتب تحمل العناوين السابقة والصواب أنه كتاب واحد، ثم لخصه صاحبه، فالأصل هو (تنبيه الأنام في بيان علو نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام)، ثم لخصه وأطلق عليه اسمين:

(شفاء الأسقام ومحو الآثام في الصلاة على خير الأنام، وتذكرة أهل الإسلام في الصلاة على خير الأنام).

وهذا الكتاب له نسخ مخطوطة كثيرة، نذكر منها:

مؤلفاته:

- إرشاد الراغب في العلم بالتحقيق في مساواة الشرط الطوع في التمليك بالتعليق.

تونس دار الكتب الوطنية رقم: ٦٥٣. ثم نسخها سنة ٩٦٦هـ. وهي بخط حفيده أبي القاسم بن عظوم، ورقم: ٢/٣٥٦٥، ٢/٣٥٦٨، ٤٠٠٦، ٢/١٦١٧٢، (٢/٣٢٠١ أحمدية)، ١٦٧٥٨.

تونس المكتبة العاشورية رقم (ف. أ) ٣٨٨.

- تذكير الغافل وتعليم الجاهل، المعروف بالدكانة. رد به على قاضي القيروان محمد بن عبد الله العلواني المغيلي، حيث أيد أخاه لأمه وقضى بهدم دكانه في أحد شوارع القيروان، ومن أجل ذلك ألف ابن عظوم الجد هذا الكتاب في إبطال هذا الحكم، وهذه الحادثة وقعت سنة ٨٦٤ هـ/١٤٥٩م.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ٧٥٩، ٤٧٥٩، ٧٧١٩ (عبدلية ١٩٥٧)، ٩٩٢١ (عبدلية ١٠١٥٥) ١٥٠٤٤٠ (٣١٤٤ أحمدية)، ١٦٥٨٢ (٢٦٣٧ خلدونية)، ٥١٠٤٤.

- المباني اليقينية في حكم المسألة العيدودية، تعقب رقم تسجيل على بيع دار.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ١/٣٥٦٥، ١/١٦١٧٢ (١/٣٢٠١ أحمدية)، ١٦٥٨٤ (٦٧٩٧ خلدونية).

- المطالب اليقينية في أحكام العداوة الدنيوية.

المسند المذهب في ضبط قواعد المذهب (المهند المذهب في ضبط قواعد المذهب)، اشتمل على الأصول وإجراء الفروع عليها في خمسة أسفار.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم (ف. أ) ٦/٣٠٦.

دمشق، المكتبة الظاهرية رقم ٦٩٨.

- مواهب العرفان في بيان مقتضى حال حكام زمان.

- رفع الالتباس في حكم بيع ما خرب من الأحباس.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ٢/٩٦٠٥ (٢/١٠٠١١).

القيروان، مكتبة ابن عظوم رقم ١٨٨٤.

- الإسعاف بالإنصاف في الرد على أهل الاعتساف.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ٦/١٣١٤٣ (أحمدية ٦/٦٧٠٦).

- تحصيل المقاصد في تحصير العقائد.

- حاشية على جمع الجوامع للسبكي.

- حاشية على المدونة، مطول في أسفار عديدة.

- مختصر في الفقه، ضاهى به مختصر ابن عرفة، وهو مبسوط سهل واضح.

- حاشية على مختصر ابن عرفة في علم الكلام.

- بحث في صحة تعليق القاضي حكمه على وجود أمر في المستقبل.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ٣/٨٠٠٤ (عبدلية ٢/١٠١٧٧)، ٢/١٣١٤٢ (أحمدية ٢/٦٧٠٥).

- تونس، دار الكتب الوطنية رقم ١٦٧٨٤.

- مرشد الحكام.

- ذكر صاحب إيضاح المكنون (٦/٤٥٥) كتابا سماه «مد الباع في إعراب الأذراع»، بينما يقول مراجع كتاب العمر (٢/٨٠٢) أنه وقف على هذا الكتاب مخطوطا منسوبا ليحي الشاوي الجزائري (ت ١٠٩٦ هـ).

تونس، دار الكتب الوطنية ١٥٠٨٩.

وذكر الشيخ الجودي جذاذة أن تآليفه تزيد على أربعة وعشرين تأليفا.

ج- **أحمد العيسي**: (ت ٩٨٢ هـ)[٣٢].

أبو العباس أحمد العيسي التونسي، أحد الفضلاء، أخذ العلم عن الشيخ أبي عبد الله ماغوش[٣٣] عالم تونس، وغيره، وأخذ عنه أبو يحيى الرصاع[٣٤] وغيره، توفي سنة ٩٧٢ هـ مسجونا.

٤-التلاميذ الذين أفادوا من علمه:

لم تذكر المراجع التي ترجمت له أسماء تلاميذه، عدا كتاب «تكميل الصلحاء والأعيان» عند ترجمته لابنه عبد الله، فقد ذكر أنه تخرج على والده، وفيما يلي ترجمته[٣٥]:

أبو عبد الله محمد - بفتح الميم الأولى- بن أبي الفضل قاسم عظوم، شيخ من الأفاضل الخيرين، وفي بركاته يرغب الزائرون، فقيه خير وعلى وجهه إشراق وله خمول، لا يعرف طريقا إلى الأسواق، قرأ على أبي عبد محمد دحمان[٣٦]، وتخرج على والده الشيخ قاسم، استولى على قضاء القيروان ثم استعفى وأخذ وظيفة الفتيا، وكان إماما وخطيبا بجامع الزيتونة بالقيروان، وكانت له أخلاق حسنة، ملازم في جلوسه للشيخ أبي عبد الله أبي زيد[٣٧] رضي الله عنه حتى دفن بجوار ضريحه بالقبة.

ولابن عظوم الحفيد ابن آخر بلغ شأوا كبيرا من العلم، وليس مستبعدا أن يكون قد أخذ عن والده، ولذلك اعتبرناه من تلاميذه، وفيما يلي ترجمته:

الإمام الخطيب أبو عبد الله محمد - بضم الميم الأولى- بن الشيخ قاسم عظوم[٣٨] (ت ١٢٨٤ هـ)، أخو أبي عبد الله محمد - بفتح الميم الأولى- المتقدم ذكره، كان رحمه الله تعالى فقيها خيرا صالحا وإماما خطيبا في جامع الزيتونة بالقيروان، وكان يدرس فيه الفقه والوعظ، وكان الناس يعتقدون فيه الصلاح فيحضرون مجالسه للتبرك به، وقد عاصره صاحب كتاب «تكميل الصلحاء والأعيان» وكان يعتقد فيه الصلاح ويروي قصة حصلت له معه فيقول: (ورأيت له كرامات وبها كنت أعتقده، وهو أني زرت ضريح الإمام سيدي عبد الله بن أبي زيد بين المغرب والعشاء، ودخلت بلصق التابوت من الجوف، وجميع القبة ما بها أحد، فدخل هو وجاء وواجه الضريح من القبلة - والطاولة حائلة بيني وبينه- فإذا هو يتكلم مع غيره، وغيره يجاوبه، ومكث هو وإياه يتراجعان برهة ثم إنه خرج من القبة لما استوفى من الخطاب معه، ولم أفهم ما يتكلمان به فقمت وراءه وفتشت القبة كلها فلم يكن بها أحد، مع أنه لم يخرج أحد قبله، لأن باب القبة مواجه لي، فتحققت أنه يتحدث مع الشيخ في قبره أو مع القبور المجاورين له).

مات رحمه الله تعالى عام (١٢٨٤ هـ)[٣٩].

ويجدر بنا أن نترجم لبقية أفراد هذه الأسرة، خاصة وأنها تضمنت جلة من العلماء الأفاضل

- الناصر عبد الجليل[٤٠]: (ت في حدود ١١٤٠ هـ).

أبو عبد الله محمد بن مرزوق بن عبد الجليل، ابن أخ[٤١] الشيخ أبي الفضل أبي القاسم (ابن عظوم الحفيد)، شهد الناصر عظوم القيرواني، وهو من الفقهاء المبرزين نقلا ودراية، كان مفتي القيروان.

أخذ عن الشيخ محمد الصفار وغيره، وله مؤلفات رآها صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان».

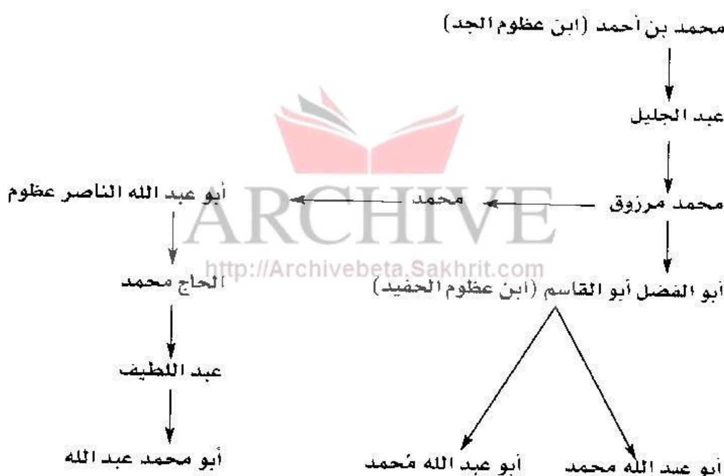
- **الحاج محمد بن محمد الناصر** (المتقدم): جاء عنه في كتاب «تكميل الصلحاء والأعيان»:

(كان رحمه الله فقيها عارفا نزيها موثقا تدل عليه كتائبه، رحم الله جميعهم) اهـ[11].

- **عبد الله بن عبد اللطيف:** أبو محمد عبد الله بن عبد اللطيف بن الحاج محمد بن محمد الناصر، قال عنه صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان»: (هذا الشيخ كان من أكابر العلماء الأعلام سامي المقام، له في الفنون من العلوم اليد الطولى، ويصدق القائل أن يقول فيه أنه من الطبقة الأولى. استولى على الفتيا بالقيروان، وله فتاوى رأيناها في الرسوم محررة النقول، وهو والد الخير الفقيه العدل المحروم أبي علي حسن رحمه الله، مات في أواخر القرن الثاني عشر) اهـ[12].

وأضاف الأستاذ محمد العنابي في التعليق: (تولى الفتيا صغيرا والقضاء مرارا، توفي نيفا وتسعين ومائة وألف، ابنه أبو عبد الله محمد تولى قضاء القيروان والفتيا بها من عام (١١٨٥ إلى عام ١١٩٩ هـ)، وتوفي فيها في شوال. والله أعلم) اهـ[13].

ولتسهيل معرفة أفراد هذه الأسرة، نقوم برسم الشجرة التالية:



٥- حياته ومهنته وتنقلاته[14]:

ولد بالقيروان، وبها نشأ في أسرة معروفة بانتسابها للعلم وولاية المناصب الدينية من قضاء وفتوى وإشهاد، ثم ارتحل إلى تونس وأخذ عن مشايخها، وأقام بها سنين عديدة، وبها تولى خطة العدالة، ثم قدم للفتيا في أواخر شعبان سنة (٩٨٢ هـ)، وبقي يمارس هذه المهنة إلى جمادى الآخرة سنة (١٠٠٩ هـ).

كان جيد القريحة ينشر علومه بالصدق والإخلاص، وينصح في أقواله، فانتفع به خلق كثير في تونس، ثم عاد إلى بلده القيروان، حيث فرح الناس بعودته وانتشرت علومه وعم نفعه، وتوفي بها.

وتحكى عنه نوادر أيام فتياه، وكان لا يأخذ أجرا

على فتواه إلا بقدر ما يكفيه ليومه مع أنه فقير ذو عيال.

وكان شجاعا في الصدع بكلمة الحق ولا يخاف في ذلك لومة لائم ولا سطوة حاكم، ولا أدل على ذلك من هذه القصة التي حدثت له مع الحاكم العثماني عثمان داي. وهي كما ذكرها صاحب الحلل السندسية: (ووقف صهره - أي صهر الداي عثمان - الزهاني على الشيخ قاسم عظوم وكان عدلا فاضلا ليكتب له رسما في قضية هي على خلاف المشهور في المذهب. فامتنع الشيخ من الكتابة، فرفع الزهاني القضية للداي، وكان للداي غرض فيها فأرسل خلف الشيخ عظوم المذكور وقال له: مالك امتنعت من الامتثال؟ فوعظه وعظا أخذ بمجامع قلبه إلى أن انقاد الداي إلى الطريق الصواب حتى قال له: ما رأيت أحدا أليق بطريق الفيتا منك، وما خرج من عنده إلا مفتيا، رحم الله الواعظ والمتعظ).

ويظهر لنا من خلال هذه القصة أن ابن عظوم جمع إلى جانب الشجاعة أنه كان واعظا متمكنا خبيرا بالنفوس، إذ استطاع التأثير في الأمير ورده إلى الصواب، بل ويقدم له هذه الشهادة: (ما رأيت أحدا أليق بطريق الفيتا منك).

وهذه القصة تدلنا على شيئين مهمين توفرا في ابن عظوم الحفيد، لولاهما ما حصل منه هذا الموقف: رسوخه في العلم وقوة إيمانه.

٦- آراء العلماء فيه:

قال فيه حسين خوجة بن علي بن سليمان الحنفي صاحب كتاب «الذيل لكتاب بشائر أهل الإيمان»[46]: (الشيخ المولى الفاضل المحقق فريد عصره ونسيج وحده).

وقال عنه محمد بن صالح عيسى الكناني القيرواني صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان»[47] (هذا فحل المغرب في العلوم الفقهية المحقق الشيخ من كان على تحقيق الفروع يناضل، وله الباع الذي يسلم في وقته بالإجماع مع معاصريه بلا دفاع ولا نزاع)، ثم قال بعد أسطر: (وكان رحمه الله تعالى كل فقهاء الوقت عيال عليه وهو عمدتهم ومن بعد فكتبه هي عدتهم). وقال أيضا: (وكان جيد القريحة مبثا لعلومه بالنصيحة).

ومن القصة التالية التي وقعت لصاحب «تكميل الصلحاء» يتضح لنا ما بلغته أسرة العظاظلمة. من علم وصلاح. يروي فيقول: (لا شك أن رسمي لهم أنتج لي ما أسر به، حيث إني لما أتممت ترجمتهم في المسودة التي أخرجت منها هذه، وفي آخر حرف منها تمت ليلة الأربعاء العشرين من شوال عام تسعين ومائتين وألف، فرأيت في منامي تلك الليلة أحد حفدته[48] فقابلني بالبشر والترحاب ودعا لي بخير، وكأنه أعطاني شيئا. فلما انتهت سررت بهذه الرؤيا، وقلت: ما هذا إلا قبول من المشايخ رسمي في مآثرهم فأرسلوا إلي من عاصرني مقاما من أحفادهم نعرفه. وقابلني بما ذكر نيابة عليهم، على أني لم أره مدة عمري مناما. رحمه الله تعالى ونفعنا ببركاتهم).

وقال عنه محمد بن محمد مخلوف صاحب «شجرة النور الزكية»[49]: (الفقيه المطلع المحقق للفتيا والنوازل العذوة العمدة الفاضل العالم العامل).

وقال عنه محمد محفوظ في «تراجم المؤلفين التونسيين»[50]: (الفقيه المحقق).

أما عمر رضا كحالة في «معجم المؤلفين»[51] فاكتفى بوصفه: (فقيه مالكي).

٧- مؤلفاته[٢٦]:

ترك لنا ابن عظوم الحفيد تراثا يشمل عشرة مؤلفات، لا يزال أغلبها مخطوطا ولحسن الحظ فهي لا تزال محفوظة في مكتبات العالم:

١- الأجوبة: وتنسب في المصادر إلى مؤلفها: الأجوبة العظومية، أو أجوبة ابن عظوم، وهي عبارة عن مسائل فقهية أثيرت بواسطة سؤال وجه من طرف شخص لأحد علماء ذلك العصر، فأجاب ابن عظوم الحفيد على هذه الأسئلة، حيث إنه يثبت السؤال أولا ثم جواب العالم ثانيا، ويختم المسألة ببيان رأيه في القضية قائلا: (وعطفت عليه بما نصه)، وبعض الأحيان يكون السؤال موجها للمؤلف نفسه بصفته مفتيا، فقد سئل من طرف باشوات وقادة ومن جهات كثيرة داخل البلاد التونسية.

وهي أجوبة محررة مع إطناب، ذكر صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان» أنه في اثني عشر جزءا، وقال صاحب «شجرة النور الزكية» أنه في ثلاثين جزءا.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ١٤، ٤٤، ٤٩، ٤٨٢، ٧١٨، ٤٨٤٦، ٤٨٥٤ (ج١، ٢، ٣، ٤) ٦٠٩٠ (١٩٥٩ عبدلية)، ٦١٦٩ (١٠٢٢١ عبدلية)، ٣٦٣٥(١٠٢٧٦ عبدلية)، ٨٠١٤ (٣٨٧، ١٠عبدلية)، ٢/٩٢٩١ (١٠٨، ١٠ عبدلية)، ٢/٩٤٦٠ (١٠٢٣٧/٢ عبدلية). ٩٥٥٠ (٢٩٨، ١٠ عبدلية) ١٢،٩٢٥ (٣١٨٧ أحمدية)، ٨٠٠، ١٤(٣١٨٣ أحمدية)، ٨٠١، ١٤ (٣١٨٤ أحمدية) ٨٠٢، ١٤(٣١٨٥ أحمدية).

تونس، مكتبة ح.ح عبد الوهاب رقم ٢٠٥، ١٨، ٤١٨، ٤٣٥، ١٨،٤٣٥، ١٨،٤٣٦، ١٨،٥٢٢، ١٨،٥٢٣، ١٨،٥٣٤، ١٨،٥٣٦، ١٨.

تونس، المكتبة العاشورية رقم (ف.أ) ٣١٢، ٣١٤، ٣١٥.

٢-الأدلة المحكمة المجازة في افتقار التبرعات إلى القبول مع الحيازة.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ٢٧٨٩/٥، ٤٨٩٠، ٤١١٨، ٨٠٠٤/٤ (٨٠١٨٨/٤ عبدلية) ٩٦٩٢ (٦٧٤٥ عبدلية)، ١٢٦٢٠ (٥٩٧٣ أحمدية)، ٣١٤٢/٥ (٦٧٠٨/٥ أحمدية).

٣- الإعلام بما أغفله الأعوام.

تكلم المؤلف فيه على الجزية وبعض أحكام أهل الذمة، ويذكر أحيانا باسم (حكم أهل الذمة في الإسلام)، الرباط، الخزانة العامة رقم ٢٢٤/١ د.

٤- برنامج الشوارد.

الجزائر، المكتبة الوطنية رقم ١٢٧٧.

الجزائر، زاوية سيدي خليفة- ولاية ميلة.

الجزائر، الزاوية الرحمانية، طولقة - ولاية بسكرة.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ١٢٣٥ (أوراق منه)، ١٢٨٩، ٣١٨٩ج١، ٣٢٢٤ (ثلاثة أجزاء)، ٣٣٤٨ ج٢، ٤٨٢ (جزءان)، ٤٨٤٦ (جزءان)، ٦٨٧٨ (١٩٥٨ عبدلية)، ٨١٠٠ج١ (١٠٥٣٠ عبدلية)، ٨١٠١ ج٢ (١٠٥٣١ عبدلية)، ٨٢٠٧ج١ (١٠٥٣١ عبدلية)، ٨٦٠٨ ج١ (١٠٥٦٧ عبدلية)، ٨٦٠٩ ج٢.

(١٠٥٦٩ عبدلية)، ١٢٢١٠ (٣٠٣٣ أحمدية)، ١٤٨٧٩ (٣٠٣٤ أحمدية)، ١٣٥١٦ (٣٠٣٥ أحمدية)، ١٢٢٤٤ (٣٠٣٦ أحمدية)، ١٢٣٥١ ج١ (٣٠٣٨ أحمدية)، ١٢٣٥١ ج٢ (٣٠٣٨ أحمدية)، ١٠٢٥١ ج٢ (٥٩٧٢ أحمدية).

تونس مكتبة ح ح عبد الوهاب رقم ١٨١٩٨، ١٨٣٦١ ج١.

تونس المكتبة العاشورية رقم (ف.أ) ٢١٦ ج١، (ف.أ) ٢٠١ ج٢.

لندن، مكتبة المتحف البريطاني رقم ٩٥٥٦. a.d.d

٥. برنامج مختصر خليل.

ويسمى أيضا (تراجم مختصر خليل)، وهو عبارة عن تبويب لمسائل مختصر خليل بن إسحاق في الفقه. نُشر بتحقيق الأستاذ محمد الشاذلي النيفر في النشرة العلمية للكلية الزيتونية ١: ٩٧ - ١٦٨ عن نسختين لم يذكر مظان وجودهما.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ١٥٠٩٦/١ (٣٢٣٣/١ أحمدية)، ١٦٤١٠/١ (٣٢٣٠/١ أحمدية).

تونس، مكتبة ح ح عبد الوهاب رقم ١٨٠٩١.

٦- برنامج وثائق الفشتالي.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ٦٥٣١/٣ (٦٧٥١/٣ عبدلية).

تونس، المكتبة العاشورية رقم (ف.أ) ٣٨٨.

تونس، مكتبة محمد الشاذلي النيفر.

٧- شرح على منظومة في الفرق بين النعت والبيان والبدل.

القيروان، مكتبة ابن عظوم.

٨- عقيدة.

القيروان، مكتبة ابن عظوم.

٩-مناهل الورود وبحث القضاء بموجب الجحود، ويسمى أيضا: رفع الغيب بالأسفار في عدم قبول المخرج بعد الإنكار.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ٨٠٠٤/٢، ١٤٢/٢، ١٣ (٦٧٠٥/٢ أحمدية).

١٠- نعوت المشهود عليه التي يعتمدها الشاهد في شهادته.

تونس، دار الكتب الوطنية رقم ٢٢٥٤، ٢٦١٤٥، ٢٩٤٤/٢، ٤٢٥٣، ٤٢٥٣/٣، ٤٧٣٨/٣، ٤٨٥٦/١، (٦٣٩٨/٦ عبدلية)، ٨٦٧٣ (٤٥٦٨ عبدلية)، ٩٢٧٥ (٤٧٧٥ عبدلية)، ٩٣٥٠/٨، (١٠٢٢٣/٧ عبدلية)، ٩٥٠٢، (١٠٠٥٥ عبدلية)، ١٢١٤٢/١، (٦٧٠٥/١ أحمدية)، ١٣٢٢٧/٤ (٦٧١٣/٤ أحمدية)، ١٥٠٨٩/١ (٢٢١٨/١ أحمدية).

تونس، المكتبة العاشورية رقم (ف.أ) ٦٩٠.

تونس، مكتبة الشاذلي النيفر.

٨- مركزه العلمي:

احتل ابن عظوم الحفيد مركزا علميا مرموقا، يأتي بين كبار علماء عصره أمثال الشيخ محمد بن سلامة[illegible] وسالم النفاتي[illegible]، والقشاش[illegible]، وقاسم الرصاع[illegible]، وتظهر مكانته من خلال ما يلي:

١- نشوء ابن عظوم الحفيد في بيت علم، يؤكد لنا أنه نهل من علوم أهل بيته، وترجمته تبين لنا أنه أخذ العلم في صباه عن بعض أفراد أسرته ممن اشتهر منهم بالعلم، وذلك قبل أن ينتقل إلى تونس ليأخذ عن مشايخها.

٢- تربيته على الاستقامة: لقد تلقى أول تربيته في أسرة معروفة بالعلم والصلاح، وخاصة جده عبد الجليل بن عظوم العالم الصالح الذي عرف بشدة حبه للرسول ﷺ، وصاحب كتاب (تنبيه الأنام في بيان علو مقام نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام)، هذا الكتاب الذي ذاع صيته وعم نفعه وكان يدرسه الوعاظ في ذلك الزمان. فلا شك أن من نشأ على قواعد تربوية سليمة يؤتي أكله بإذن ربه، ولذلك فلا غرابة إذا علمنا أن له نوادر كانت تحكى عنه في شبابه، ولا غرابة أيضا إذا كان يمتنع من أخذ الأجر على الفتوى رغم فقره وكثرة عياله.

٣- سعة علم الشيوخ الذين أخذ عليهم: فنظرة سريعة على تراجم شيوخه السابقة ومؤلفاتهم التي خلفوها تعطينا صورة واضحة عن ابن عظوم الحفيد الذي دون شك أنه استفاد من هذه العلوم.

٤- مؤلفاته: إذا تأملنا قائمة مؤلفاته ندرك سعة علمه وغزارته وإحاطته، إذ إنه ألف في الفقه والعقيدة والنحو. وليس من اليسير أن يجمع رجل بين هذه العلوم ويملك زمامها ويؤلف فيها.

٥- إجلال العلماء له: وذلك شاهد آخر على علو شأنه ورسوخ قدمه في الميدان العلمي، فمنهم من يصفه بالعلم والفضل، ومنهم من يصفه بالتحقيق وسعة الباع، ومنهم من يعتقد فيه الصلاح ويروي عنه الكرامات، إلخ.

٩- عصره:

نتناول فيه الحياة السياسية في عصر المؤلف، والحياة الثقافية والفكرية، والحياة الاجتماعية، والحياة الاقتصادية.

الحياة السياسية في عصر المؤلف[٢٧]:

عاصر المؤلف الفترة الأخيرة من عهد الحفصيين، وفيما يلي أهم ما اتسمت به هذه الفترة:

مرت البلاد التونسية في النصف الثاني من القرن العاشر الهجري بفترة اضطراب شديد بسبب سوء تصرف الحكام الأخيرين من بني حفص، الذين استنجدوا بالنصارى الإسبان ومكنوهم من رقاب العباد والبلاد.

عاشت البلاد التونسية فترة عصيبة في عصر المؤلف، وهي فترة سقوط الحفصيين وتدخل العثمانيين، وتمت مسرحية تعيين الحاكم الحفصي الأخير (محمد بن الحسن) سلطانا فوق متن الأسطول الإسباني، وكان ذلك سنة (٩٨٠ هـ ١٥٧٢م). ومكّن للنصارى حتى شاركوه في تصرفات البلاد، وصار العدوُّ مع الحفصي كالمتمكّن بمدينته على الرقبة، وأباح (محمد بن الحسن) البلاد للنصارى ثلاثة أيام، ونال المسلمين من النصارى في عهده ما يكل اللسان عن حصره.

وتدخل الأتراك الذين كانوا بالجزائر لإنقاذ تونس، ولكن حاميتهم القليلة والتي لم تجد إعانة من الأهالي لم تستطع الصمود أمام الجيش الإسباني الكثير، وأصاب السكان هلع شديد لأنهم كانوا ما يزالون يذكرون ما أصابهم في حادثة (الأربعاء) التي حصلت في عهد (الحسن الحفصي) سنة (٩٤١ هـ) حيث أُسر من سكان مدينة تونس الثلث وقتل منهم الثلث وبقي الثلث، ونالهم من الهون والخوف والجوع ما لم يعهدوه وفرّ أغلبهم من المدينة فدخلها الإسبان وهي شبه خالية.

وفي تلك الأيام أهين جامع الزيتونة وربط النصارى به خيولهم ونهبت خزائن الكتب وتبددت في الشوارع، ونبش النصارى قبر الولي الصالح (محرز بن خلف)، وغير ذلك مما أصاب البلاد إبان الاحتلال الإسباني، وهو احتلال مصحوب بعزم الإبادة مدفوع بتعصب ديني لو طال به الأمد لكانت نتائجه القضاء المبرم على الإسلام والمسلمين.

فرّ ما بقي من الحامية التركية إلى مدينة القيروان التي كانت محكومة بالقائد التركي (حيدر باشا)، وأمام الهول الشديد الذي استولى على الناس فكّر هذا الحاكم في الفرار قبل وصول الإسبان إليه لولا الإلحاح القوي من الشيخ الصالح (أحمد الرنان) ببقائه.

ولما استيأسوا لاح نصر الله، إذ وصلت أخبار ذلك الخطب إلى السلطان العثماني (سليم الثاني)، فتحركت في نفسه الحمية الإسلامية فجمع وزراءه وأمراءه وقال لهم: من يقدم منكم على نصرة الإسلام وإذلال عبدة الأصنام، ويستنقذ المسلمين من أيدي أولي الضلال ؟ فبادر إليه (الباشا سنان) فقال: أنا لها، أفرّج كربتها.

انطلق الأسطول العثماني في غرة ربيع الأول سنة (٩٨١ هـ-١٥٧٣م) بقيادة (سنان باشا)، وفور وصوله ابتدأت المجابهة بحصار قلعة (حلق الوادي) التي ظل الإسبان طيلة ٤٣ سنة يشددون من استحكاماتها الدفاعية، وحفروا حول هذه القلعة خندقا عميقا بحوالي ستين ذراعا وعرضه يسيرون عليه سبعة من الخيالة من غير زحام وقعره موصول بالبحر، فحاصرها الأتراك مدة طويلة دون نتيجة، ثم عزموا على ردم الخندق مهما كان الثمن - حتى يتمكن من عبوره- وتم لهم ذلك واقتحموا القلعة، ونصرهم الله على عدوهم في السادس من جمادي الآخرة سنة (٩٨١ هـ- أكتوبر ١٥٧٣م) بعد حصار دام ثلاثة وأربعين يوما.

وبعد الاستيلاء على قلعة حلق الوادي اتجه سنان باشا بقوته إلى حصن (الباستيون) ومكنه الله من رقاب النصارى وأحلافهم، وأخذ محمد بن الحسين الحفصي إلى اسطنبول، وظل معتقلا هناك إلى وفاته، وبذلك سقطت الدولة الحفصية التي دامت (من ٦٠٣ هـ إلى ٩٨١ هـ)، ودخلت البلاد التونسية مرحلة جديدة من تاريخها وهي مرحلة التبعية للسلطنة العثمانية.

وقد توفي ابن عظوم الحفيد في عهد الحاكم العثماني (عثمان داي)، وكان إلى ذلك الزمن قد توالى على الحكم من الأتراك: سنان باشا، ثم الداي إبراهيم رودسلي، ثم الداي موسى، ثم عثمان داي.

أما الجزائر فكانت في أوائل القرن العاشر الهجري مرتعا للحروب الأهلية الممزقة وغرضا للأجانب المتوثبين، تعاني الأمرين من الملوك المتنافسين والرؤساء الجائرين المتنازعين والنصارى المغيرين، لولا أن الله تعالى منّ على أهل الجزائر بمن يدافع عنهم ويرد الكفار على أعقابهم، فألهمهم الاستنجاد بالعثمانيين (٩٢٠ هـ- ١٥١٤ م) الذين دفعوا عن الجزائر الطغيان النصراني، واستمر الحكم العثماني بالجزائر إلى الاحتلال الفرنسي (١٨٣٢م)

أما المغرب فلم تكن أحسن حالا في هذه الفترة من جارتيها، إذ كانت الأزمة السياسية حادة وتتمثل في فترة الانتقال من الحكم المريني إلى حكم السعديين وما تضمنته من فتن داخلية وتنازع من أجل السلطة، وترنّح السعديون أمام تحقيق ثلاثة أهداف في وقت واحد: تحقيق الاستقرار والاستيلاء على (تلمسان)، ورد هجومات النصارى البرتغال على المغرب الأقصى.

وأما ليبيا فقد نالها نصيبها من الضغط والهوان، فقد احتل فرسان مالطة (فرسان القديس يوحنا الأورشليمي) منطقة (برقة) كما احتل الإسبان (طرابلس) عام (٩١٦ هـ)، وبقوا فيها حتى تمكّن (طرغول) القائد البحري العثماني من دخولها عام (٩٥٨ هـ).

وأما الأندلس فقد سقطت (غرناطة) آخر معقل للمسلمين بالأندلس بيد النصارى عام (٨٩٧ هـ-١٤٩١م)، وقامت محاكم التفتيش تبيد المسلمين، فاستقبل الحاكم العثماني عثمان داي

بتونس المطرودين من الأندلس سنة (١٠١٢ هـ- ١٦٠٧م).

هذا في الغرب وأما في الشرق فتجد السلطة العثمانية في تصاعد ونجمها في تألق، فالسلطان محمد الفاتح تمكّن من فتح القسطنطينية سنة (٨٥٧هـ-١٤٥٣م)، تم نشر السيادة العثمانية على الشام سنة (٩٢٢هـ- ١٥١٦م)، ومصر عام (٩٢٣ هـ- ١٥١٧م)ن ثم الحجاز.

الحياة الثقافية[٥٨]: لقد أبقى الحفصيون على المراكز العلمية التي كانت في عهود ازدهار الدولة زاخرة بالطلاب والشيوخ، وظل من بينها جامع الزيتونة بتونس نهاية مطاف رواد المعرفة، وبجانبه مدارس العلم التي تخرج منها أكابر العلماء، كالمدرسة (السمّاعية)، ولكن ضعف الحفصيين واستيلاء الإسبان على البلاد كان لهما الأثر البعيد في ضعف هذه المراكز. وقد بذل العثمانيون جهدا مشكورا في بعث ما اندرس من المعالم الثقافية، إذ قاموا ببناء المدارس المتعددة التي كانت تؤدي دورا ذا أهمية بالغة في نشر الثقافة على اختلاف ضروبها. وعملوا على نشر الفقه الحنفي الذي كان مذهبا للحاكمين، وبنوا المساجد في مختلف المدن.

وكانت البلاد التونسية ملتقى لتأثيرات ثقافية متعددة فزيادة على رحلة العثمانيين الأتراك الذين توافدوا على البلاد خلال الحماية، فقد كانت رحلة التونسيين كثيرة إلى المشرق لأداء فريضة الحج ولطلب العلم.

العلاقة الثقافية بين أجزاء المغرب الإسلامي[٥٩]: لم تنقطع الصلات بين أجزاء المغرب الإسلامي طوال العصر الإسلامي، وحتى بعد تأسيس الدولتين الزيانية والحفصية، وظل السكان- والمثقفون منهم خاصة- يتنقلون بين دولة وأخرى دون قيود، ورغم تشابه أوجه الثقافة في بلاد المغرب، فإن هناك نوعا من الامتياز في علوم المنطق والكلام والبلاغة، حيث ازدهر علم الكلام في تلمسان مع الإمام محمد بن يوسف السنوسي (ت ٨٩٥هـ-١٤٩٠م) الذي مزج بين العقائد السنية والبراهين العقلية المنطقية في كتبه[٦٠]، وظلت عقائد السنوسي وما كتب عليها محطة عناية الدراسين بالمغرب إلى العصر الحاضر. وكان في هذه الفترة خطباء بلغاء نشروا أساليب البلاغة وتكون عليهم طلبة صاروا فيما بعد أئمة هذا الفن.

المواد الدراسية: تعددت المواد الدراسية وتنوعت، ولو أنها ظلت في نطاق العلوم المتعارفة في العصور السابقة، ويمكن تصنيفها إلى خمسة أصناف:

أولا: علوم الشريعة وتتضمن التفسير، والقراءات، والحديث، وأصول الدين، وأصول الفقه، والفقه، والفرائض، والتوقيت (علم الوقت)، والتصوف، واللغة، والنحو، والبلاغة، والتاريخ.

ثانيا: علوم أدبية: وتشمل العروض، والشعر، والإنشاء، والخط.

ثالثا: علوم بحتة: رياضيات، وهندسة.

رابعا: علوم تجريبية: طب، وصيدلة.

خامسا: علوم عقلية: منطق، ومناظرة.

الطرق التعليمية[٦١]: لم تختلف طرق التعليم في هذا العصر اختلافا جوهريا عنها في العصور السابقة، ويمكن حصرها في أربع طرق: حل المتن، وحل المسائل، والمحاضرة، والمناظرة، لكن هذا العصر تأثر بظاهرة خطيرة هي الاختصار والنظم التي جثمت على عقول الدارسين في عصر الانحطاط، حيث أوغل العلماء في الاختصار حتى كادوا يجعلونه رمزا يحتاج حلها إلى شروح

وحواش، وذهب الطلبة يتسابقون في حفظ هذه المختصرات، وجمدت عقولهم عندها حتى أغلق باب الاجتهاد.

الإجازة[61]: توسع المتأخرون من علماء المسلمين في الإجازة وتساهل البعض فيها قصد التبرك ونشر السند، وهي نوعان: إجازات خاصة تتعلق بعلم أو جملة علوم معينة، وإجازات عامة تشمل جميع معارف المجيز.

وظائف العلماء في هذا العصر[63]: أهم الوظائف التي تقلدها العلماء في هذا العصر هي: القضاء، والفتيا، والشهادة، والإمامة، والخطابة، والكراسي العلمية، ونسخ الكتب. إلى جانب ذلك كان هناك بعض العلماء ينزلون إلى الأسواق والحقول ليشتغلوا بما يشتغل به عوام الناس.

التأليف في هذا العصر[64]: كثرت التآليف في هذا العصر، وغدت قراءة الكتب واقتناؤها أمرا شائعا، وتقدم فن النسخ فأصبح له مشيخة خاصة وأساتذة يلقنون قواعد الخط، وأصبحت دكاكين الناسخين تفتح في الأسواق العامة بالمدن والقرى.

وأقل التآليف في هذا العصر هي التي جاءت بالجديد ولم يسبق إليها، أما أكثرها فهي عبارة عن شروح ومختصرات، مع ظهور غرض جديد هو (نظم المنثور).

فقهاء هذا العصر[65]: شهد هذا العصر في المغرب الإسلامي تألقا في الفقه المالكي، وظهرت عائلات مشهورة من العلماء، فعلى سبيل الذكر ظهرت ببجاية عائلتا المنجلاتي والمشدالي، وفي مدينة تونس عائلة القلشاني وبني الرصاع، وفي القيروان عائلة بني عظوم.

الحياة الاجتماعية[66]: لم يكن المجتمع بإفريقية والمغرب مجتمعا منعزلا عن غيره من المجتمعات، إذ كانت له مع الشرق علاقات سببتها العقيدة الإسلامية المشتركة، ومتنتها حركة الفتوحات والرحلات العلمية المتبادلة، وقوتها التجارة التي لم تكن حركتها تعرف الانقطاع. وكانت للمجتمع المغربي علاقات أخوية متينة مع الأندلسي، دعمتها القوافل التجارية والرحلة في طلب العلم ونشره، وحافظت على استمراريتها وحدة العقيدة والجنس والمدرسة الفقهية إذ كان الجميع مالكية وكان الغالب عليهم عقيدة أهل السنة.

حصلت هجرة أولى للأندلسين إلى تونس في القرن السابع الهجري عند سقوط قرطبة وإشبيلية ثم هجرة ثانية في القرن التاسع الهجري عند سقوط غرناطة، ثم ثالثة في القرن الحادي عشر الهجري بعد قرار الطرد الذي اتخذته الحكومة الإسبانية في عهد (شرلكان). ومع الحماية العثمانية لتونس وفد مع الجيوش رجال العلم والثقافة.

تم التفاعل بين العناصر الثلاثة المتساكنة بسرعة ويسر، فالعوامل التي تجمع بين الأندلسيين والتونسيين كثيرة أهمها: أن العديد من التونسيين هم في الأصل أندلسيون وردوا البلاد في القرنين السابع والتاسع الهجريين، بالإضافة إلى ما في طبيعة هذين العنصرين في قابلية للتأثر السريع والعطف المتبادل، ثم وحدة المذهب المالكي ووشيجة الجنس واللغة.

أما ما يجمع بين الأتراك والأندلسيين والتونسيين فأول شيء هو وحدة العقيدة، وثانيهما هو شعور الأتراك بواجب حماية الأندلسيين المشردين والتونسيين المهددين من طرف النصارى.

وهناك أيضا من المغاربة والطرابلسيين

وغيرهم من هاجر إلى تونس واندمج مع أهلها، وقد امتزج كل هؤلاء امتزاجا كاملا مما يجعلنا لا نستطيع أن نعود به إلى أصولهم، ولا يتأتى لنا ذلك إلا بالنسبة للقليل النادر.

وقعت بعض الأوبئة ببلاد تونس ذهب ضحيتها الكثير. ففي عام (٨٧٢ هـ) اشتد الوباء إلى أن بلغ ألف رقبة في كل يوم. وفي سنة (٨٩٩هـ) وقع فيها وباء عظيم مات فيه خلق كثير، منهم الأمير الحفصي أبو يحيى زكرياء.

وكانت تظهر أحيانا في هذا المجتمع بعض مظاهر الفساد فيقمعها الأمراء أو يثور ضدها العلماء. فمن ذلك أن الأمير أبا عمرو عثمان الحفصي خرج على رأس جيش سنة (٨٦٩هـ) إلى بلاد (زيغ) وهدم سور (توغرت) لأجل فساد أهلها.

الحياة الاقتصادية[٦]: كان الاقتصاد بدول المغرب عموما يقوم على مصدرين هامين هما الزراعة وما تبعها من تصنيع للإنتاج الفلاحي وكذلك التجارة وما يترتب عنها من ترويج للبضائع الفلاحية والصناعية.

أما فيما يخص المجال الفلاحي فقد ساعد على ازدهاره المناخ المعتدل ووفرة المياه والأراضي الشاسعة الصالحة للإنتاج الفلاحي والمراعي الخصبة التي وفرت لهذا القطر ثروة حيوانية مهمة، وقد عرفت سهول تونس الغربية بالخضرة الدائمة منذ أقدم العصور، وفي الجنوب توجد الواحات ذات الإنتاج الغزير للتمور وغيرها من البقول والخضروات. أما شرقا فغابات الزيتون التي عرفت منذ القديم بكثيرة إنتاجها وجودته، حتى قيل إن سفن المسلمين والنصارى كانت تزدحم في مياه صفاقس لاشتراء الزيتون.

وقد ارتبطت بالإنتاج الزراعي صناعة متطورة ومتقنة هي صناعة الزرابي والثياب الصوفية والقطنية والحريرية، ولا زالت إلى الآن، كما كانت ولا تزال مدن الشواطئ التونسية مصدرا مهما في تجارة الأسماك، بالإضافة إلى هذا فقد كانت بالدولة المغربية حركة تجارية نشطة. وذلك لموقعها على طريق القوافل مهما كانت وجهتها. فكانت أسواقها مكتظة بالسلع بصورة دائمة.

ولم يكن هذا الرخاء الاقتصادي مطردا، بل كان يضطرب في بعض الأحيان بسبب فساد الحكام أو بسبب الكوارث الطبيعية. ففي عام (٨٦٢ هـ) أصاب الناس غلاء كبير حتى أخرج الحاكم ما في المخازن من طعام.

أدخل الأندلسيون الوافدون على تونس حياة اقتصادية جديدة وصناعات وضروبا من الزراعة والإنتاج الفلاحي لم تعهدها البلاد من قبل.

●●●

الحواشي

١- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: ٤٠١/٣، حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، ٨١٥/٢، محمد الشاذلي النيفر، مقدمة برنامج الشوارد، تراجم خليل المخلوم والطرق التقريبية للمنه (نقلا عن محقق تراجم المؤلفين التونسيين: ٤٠١/٣) ص ١٠٤.

٢- اسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون: ٤٥٥/٢.

٣- المرجع نفسه.

٤- حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٨١٦/٢.

٥- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: ٤٠١/٣، ٤٠٤، ٤٠٦.

٦- المصدر نفسه: ٧٩٩/٢.

٧- ٤٠٦/٣، ٤٠٧.

٨- ٢/٧٩٩.

٩- حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٢/٨١٥.

١٠- عمر رضا كحالة معجم المؤلفين: ٨/١٢٤.

١١- مخلوف، شجرة النور الزكية: ١/٢٩٢.

١٢- نقلا عن مراجع كتاب العمر: ٢/٨١٦.

١٣- محمد الكناني، تكميل الصلحاء والأعيان: ص ٢٥.

١٤- حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٢/٨١٥.

١٥- محمد الشاذلي النيفر، تراجم خليل لعظوم والطرق التقريبية للفقة (نقلا عن تراجم المؤلفين التونسين: ٣/٤٠١).

١٦- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: ٣/٤٠١.

١٧- مخلوف، شجرة النور الزكية: ١/٢٩٢.

١٨- حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٢/٢٩٩.

١٩- المرجع السابق: ٢/٨١٥.

٢٠- ستأتي ترجمته.

٢١- ترجمته في: محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: ٣/٤٠٤، محمد الكناني، تكميل الصلحاء والأعيان: ص ٢٣، ٢٤، حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٢/٥٢٤، إسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون: ١/٣٢٤، الزركلي، الأعلام: ٣/٢٧٥، حاجي خليفة، كشف الظنون: ص ٤٨٦، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين: ٥/٨٢، إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين: ١/٥٠٠، بروكلمان، الذيل: ٦/٦٩١.

٢٢- رجل متيم: استعبده الهوى، انظر لسان العرب، مادة (تيم): ١٢/٧٥.

٢٣- إسماعيل باشا البغدادي: ١/٥٠٠.

٢٤- عمر رضا كحالة: ٥/٨٢.

٢٥- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: ٣/٤٠٤.

٢٦- ترجمة في: الزركلي، الأعلام: ٥/٣٣٥، مخلوف، شجرة النور الزكية: ١/٢٥٩، عيسى الكناني، تكميل الصلحاء والأعيان: ص ٢٣، تعليقات محقق الكتاب محمد العنابي: ص ٣١٥، حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٢/٧٩٩-٨٠٢، محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: ٣/٤٠٦، ٤٠٧.

٢٧- أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة، الورغمي التونسي: (٧١٦- ٨٠٣ هـ): شيخ الإسلام في المغرب، أخذ عن الزبيدي والشريف التلمساني، ومن أشهر تلاميذه البرزلي، وابن ناجي، والزعبي، والوانوغي، وابن فرحون، وأهم تأليفه: المختصر في الفقه، والحدود الفقهية، أقيم له ملتقى بتونس في فيفري ١٩٧٦م، انظر: الزركلي، الأعلام: ٧/٤٣، محمد محفوظ، معجم المؤلفين التونسيين: ٢/٣٦٣-٣٧١ ، حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر: ٢/٢٦٢- ٢٦٨، مخلوف، شجرة النور الزكية: ١/٢٢٧، الوزير السراج، الحلل السندسية: ١/٢٥١- ٢٥٥، ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص ١٤٤- ٢٣٢، ابن فرحون، الديباج: ٢/٣٣١- ٣٣٣، السخاوي، الضوء اللامع: ٩/٢٤٠- ٢٤٢، أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج، ص ٢٧٤، ٢٧٩، إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين: ٢/١٧٧.

٢٨- أبو الفضل أبو القاسم بن أحمد ابن إسماعيل بن أحمد المعتل البلوي القيرواني المعروف بالبرزلي (٧٤٠/٨٤١ هـ): يلقب بشيخ الإسلام، تولى الامامة والخطابة والفتوى بجامع الزيتونة، ومن أهم مؤلفاته: جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا بالمفتين والحكام.

انظر حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين: ٢/٧٨٤- ٧٨٨، محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: ١/١٠٥- ١١٨، الوزير السراج، الحلل السندسية: ١/٦٨٥، ٦٨٦، الزركلي، الأعلام: ٥/١٧٢، محمد الكناني، تكميل الصلحاء والأعيان: ص ١١٠٩، بدر الدين القرافي، توشيح الديباج: ص ٢٦٦.

٢٩- أبو يوسف يعقوب بن أبي القاسم (الزعبي)، التونسي (ت: ٨٢٣ هـ): قاضي الجماعة بتونس، أخذ عن ابن عرفة، وأخذ عنه ابن ناجي وغيره، انظر ترجمته في كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي ص: ٦٢١، ٦٢٢، مخلوف، شجرة النور الزكية: ١/٢٤٤.

٣٠- أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عبد الله القلشاني (أو القلجاني) التونسي (٨١٧- ٨٩٠ هـ)، قاضي الجماعة بها، ولي قضاء الجماعة مدة سبع عشر سنة، له فتاوى منقولة بعضها في المعيار والمازونية.

انظر ترجمته في السخاوي، الضوء اللامع: ٨/٢٥٧، ٢٥٨، مخلوف، شجرة النور الزكية: ١/٢٥٩، أحمد بابا

التنبكتي. نيل الابتهاج: ص: ٢٥٨، ٢٥٩. بدر الدين القرافي. توشيح الديباج: ص: ٢١٢.

٣١- أبو عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري التلمساني ثم التونسي. المعروف بالرصاع (ت ٨٩٤ هـ). تولى قضاء الجماعة والإمامة والخطابة والفتيا بجامع الزيتونة بعد محمد بن عمر القلشاني. ومن أهم مؤلفاته: الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة). انظر ترجمته في: حسن حسني عبد الوهاب. كتاب العمر: ٢/٨٠٤، ٨٠٩. محمد محفوظ. تراجم المؤلفين التونسيين: ٢/٣٥٨-٣٦٢. الزركلي. الأعلام: ٧/٥. إسماعيل باشا البغدادي. إيضاح المكنون: ١/٢٨٦. بدر الدين القرافي. توشيح الديباج: ص ٢١٦، ٢١٧. الوزير السراج. الحلل السندسية: ١/٦٧٣. مخلوف. شجرة النور الزكية: ١/٢٥٩، ٢٦٠. السخاوي. الضوء اللامع: ٨/٢٨٧، ٢٨٨. عبد الحي الكتاني. فهرس الفهارس: ١/٤٢٠، ٤٣١. أحمد بابا التنبكتي. نيل الابتهاج: ص: ٥٦٠، ٥٦١.

٣٢- انظر ترجمته في أحمد بابا التنبكتي. نيل الابتهاج بتطريز الديباج. ص ١٤١. مخلوف. شجرة النور الزكية: ١/٨٢٣.

٣٣- كان له شأن في دولة الحفصيين. وذهب إلى المشرق وحج والتقى مع مفتي الإسلام أبي السعود أفندي. الوزير السراج. الحلل السندسية: ٢/٢٠٥.

٣٤- أبو يحي بن قاسم الرصاع التونسي. من بيت علم وفضل. فقيه ومفسر. وكان خطيبا بجامع الزيتونة بعد استقالته من الفتيا. وكان والده وزيرا. أخذ عن الشيخ محمد الأندلسي. وأخذ عنه تاج العارفين البكري. توفي في ذي الحجة سنة ١٠٣٣ هـ. انظر مخلوف. شجرة النور الزكية: ١/٢٩٣.

٣٥- محمد الكتاني. تكميل الصلحاء والأعيان: ص: ٢٣١، ١٣٢. وانظر تعليقات المحقق الأستاذ محمد العناني.

٣٦- لم أقف على ترجمته.

٣٧- ليس واضحا من هو أبو عبد الله ابن أبي زيد. ولم أجد هذا الاسم في أعيان الطبقة الذين أخذ عنهم محمد بن أبي الفضل. لكن من خلال قوله رضي الله عنه، ومن زيارة صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان» لضريحه حيث قال: «زرت ضريح الشيخ الإمام سيدي عبد الله بن أبي زيد» ولا ينال هذا المقام إلا إمام صالح. ولذلك يترجح لدي أنه ابن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة. ويبقى الإشكال أيضا في قوله «ملازم في جلوسه للشيخ.. إلخ»، فإن كان يقصد أنه تتلمذ عليه وكان يجلس لدروسه. فهذا مستحيل لأن ابن أبي زيد القيرواني من أعيان القرن الرابع الهجري. وصاحب ترجمتنا من أعيان القرن الحادي عشر الهجري، وإن كان يقصد من عبارته السابقة بأنه كان ملازما في دروسه وعلمه للمكان الذي كان يدرس فيه ابن أبي زيد القيروان. أو لمكان قريب من ضريحه. فذاك ممكن وهو ما يترجح لدي لسببين: الأول: أنني بذلت جهدا غير يسير ولم أجد في أعيان هذه الطبقة من هو بهذا الاسم. والثاني: أن صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان» يشوب عبارته أحيانا نوع من الغموض، والشاهد على ذلك قوله في ترجمته لمحمد بن أبي الفضل: «وملازم في جلوسه للشيخ أبي عبد الله بن أبي زيد رضي الله عنه حتى دفن بجواره بالقبة». فالقارئ يفهم من هذا الكلام بأنه دفن معه في قبر واحد. ولذلك نجد المعلق في الهامش قام بتوضيح العبارة فقال: «أي لضريحه لا لشخصه».

٣٨- محمد الكتاني. تكميل الصلحاء والأعيان: ص ٢٢٣، ٢٢٤.

٣٩- المتأمل في هذا التاريخ يتضح له أنه غير مضبوط. فإذا قارنا بين هذا التاريخ (١٢٨٤ هـ) وبين تاريخ وفاة الأب (١٠١٣ هـ)، يكون الفرق بينهما ٢٧١ سنة. وذلك غير معقول. ولعل التاريخ الصحيح هو (١٠٨٤ هـ).

٤٠- انظر ترجمته في محمد الكتاني. تكميل الصلحاء والأعيان: ص ٧٧، مخلوف. شجرة النور الزكية: ١/٣٤٨.

٤١- هذا الذي ترجح لدي. وذلك من خلال التأمل في اسمه وفي تاريخ وفاته. أما صاحب «تكميل الصلحاء والأعيان» فذكر أنه أخو الشيخ أبي الفضل أبي القاسم (ابن عظوم الحفيد).

٤٢- ص٧٧.

٤٣- ص ١٢١.

٤٤- ص: ٢٢٧.

٤٥- محمد محفوظ. تراجم المؤلفين التونسيين: ٣/٤٠١، حسن حسني عبد الوهاب. كتاب العمر: ٢/٨١٥. مخلوف. شجرة النور الزكية: ١/٢٩٢. حسين خوجة. الذيل لكتاب بشائر أهل الإيمان ص: ٩٠. محمد الكتاني. تكميل الصلحاء والأعيان ص: ٢٥. عمر رضا كحالة. معجم المؤلفين: ٨/١٢٤. إسماعيل باشا البغدادي. إيضاح المكنون: ٢/٤٥٥. الوزير السراج. الحلل السندسية في الأخبار التونسية: ٢/٢٤٥.

٤٦- حسين خوجة. الذيل لكتاب بشائر أهل الإيمان: ص ٩٠.

٤٧- محمد الكتاني. تكميل الصلحاء والأعيان: ص ٢٥.

٤٨- أي أحد أحفاد ابن عظوم الحفيد.

٤٩- مخلوف. شجرة النور الزكية: ١/ ٢٩٢.

٥٠- محمد محفوظ. تراجم المؤلفين: ٣/ ٥٠.

٥١- عمر رضا كحالة. معجم المؤلفين: ٨/ ١٢٤.

٥٢- حسن حسني عبد الوهاب. كتاب العمر: ٢/ ٨١٦-٨١٨. محمد محفوظ. تراجم المؤلفين: ٣/ ٤٠١-٤٠٢. مخلوف. شجرة النور الزكية: ١/ ٢٩٢. محمد الكتاني. تكميل الصلحاء والأعيان: ص ٢٥. حسن خوجة. الذيل لكتاب بشائر أهل الإيمان: ص ٩٠. عمر رضا كحالة. معجم المؤلفين: ٨/ ١٢٤. إسماعيل باشا البغدادي. إيضاح المكنون: ٢/ ٤٥٥.

٥٣- أبو عبد الله محمد بن سلامة التونسي. الفقيه المفسر الواعظ. إمام جامع الزيتونة وخطيبه. توفي سنة (٩٩٢هـ). انظر مخلوف. شجرة النور الزكية: ١/ ١٨١.

٥٤- أبو النجاة سالم النفاتي التونسي. قال عنه صاحب شجرة النور الزكية: (إمامها - أي تونس - وفقيهها العلم الفاضل. كان معاصراً لأبي الفضل عظوم): ١/ ٢٩٢.

٥٥- أبو الغيث المعروف بالقشاش التونسي. عالم كبير القدر. رحالة. كثير الكرامات. مهر في علم الحديث والتفسير والأصول. انظر مخلوف. شجرة النور الزكية: ١/ ٢٩٣.

٥٦- أبو يحي بن قاسم الرصاع التونسي. من بيت علم وفضل. فقيه مفسر مفتي. لازم الخطبة بجامع الزيتونة بعد أن استقال من الفتيا. توفي في ذي الحجة سنة (١٠٣٢ هـ). انظر مخلوف. شجرة النور الزكية: ١/ ٢٩٢.

٥٧- الوزير السراج. الحلل السندسية في الأخبار التونسية: ١/ ٤٣، ٢/ ٢٠٥-٢٠٧، ٢٣٥. محمد العروسي. السلطنة الحفصية ص: ٢٢٤، ٧٢٣، ٧٢٥، ٧٢٨، ٧٣٣. عبد الرحمن الجيلالي. تاريخ الجزائر العام: ٢/ ٢٢٣، ٢٢٤. أحمد الناصري. الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى: ص ٥٢. محمود شاكر. التاريخ الإسلامي: ٧/ ٢١٥، ٨/ ٥١٧. الوادي آشي. برنامج الوادي آشي. مقدمة المحقق محمد محفوظ: ص ٥١.

٥٨- الوزير السراج. الحلل السندسية. مقدمة الحبيب الهيلة: ١/ ٤٣، ٦٢.

٥٩- محمد حجي. الحركة الفكرية في عهد السعديين. ١/ ٦٨، ٦٩.

٦٠- من أشهر كتبه: عقيدة أهل التوحيد (العقيدة الكبرى). والعقيدة الوسطى. وأم البراهين (العقيدة الصغرى). والمقدمات (صغرى الصغرى).

٦١- محمد حجي. الحركة الفكرية بالمغرب. ١/ ٨٢-٨٤، ٩٤-٩٨.

٦٢- المرجع نفسه: ١/ ١٠٠، ١٠١.

٦٣- محمد حجي. الحركة الفكرية بالمغرب. ١/ ١١٦، ١٢٢.

٦٤- المرجع نفسه: ١/ ١٣٣، ١٣٤.

٦٥- روبار برنشفيك. تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن ١٣م إلى نهاية القرن ١٥م: ٢/ ٣٣١.

٦٦- الهادي الدرقاش: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني حياته وآثاره: ص ٤٥، ٤٦. الوزير السراج. الحلل السندسية: ١/ ٤٨، ٢/ ٢٠٠.

٦٧- الهادي الدرقاش: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني حياته وآثاره: ص ٤٩، ٥٠. الوزير السراج. الحلل السندسية: ١/ ٥٤.

فهرس المراجع

- أبو عبد الله بن أبي زيد القيرواني - حياته وآثاره. الهادي لدرقاش. طبعة دار قتيبة. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ. ١٩٨٩م.

- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. خير الدين الزركلي. طبعة دار العلم للملايين. بيروت. لبنان الطبعة الخامسة ١٩٨٠م.

- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. إسماعيل باشا البغدادي. طبعة دار الفكر. بيروت. لبنان ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

- الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى. أحمد بن خالد الناصري. تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري. طبعة دار الكتاب. الدار البيضاء ١٩٥٤م.

- برنامج الوادي آشي. محمد بن جابر الوادي آشي. تحقيق محمد محفوظ. طبعة دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان. الطبعة الثالثة ١٩٨٢م.

- تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن ١٣م إلى نهاية

القرن ١٥م. روبار برنشفيك. نقله إلى العربية حمادي الساحلي. طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

- تاريخ الأدب العربي. الذيل. كارل بروكلمان. نقله إلى العربية السيد يعقوب بكر، راجع الترجمة رمضان عبد التواب. طبعة دار المعارف ١٩٧٧م.

- التاريخ الإسلامي. محمود شاكر. طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان. الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ. ١٩٨٥م.

- تاريخ الجزائر العام. عبد الرحمن بن محمد الجيلالي. طبعة دار الثقافة. بيروت. لبنان. الطبعة السادسة ١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م.

- تراجم المؤلفين التونسيين. محمد محفوظ. طبعة دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى ١٩٨٢م.

- التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا. عبد الرحمن بن خلدون. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٧٠هـ. ١٩٥١م.

- تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان. محمد بن صالح عيسى الكناني. تحقيق وتعليق محمد العنابي. طبعة دار الكتب الوطنية بتونس. الطبعة الأولى ١٩٧٠م.

- توشيح الديباج وحلية الابتهاج. بدر الدين القرافي. تحقيق أحمد الشتيوي. طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان. الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م.

- الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين. محمد حجي. طبعة دار الغرب للتأليف والترجمة والنشر ١٣٩٦هـ. ١٩٧٦م.

- الحلل السندسية في الأخبار التونسية. محمد بن محمد الأندلسي الوزير السراج. تحقيق محمد الحبيب الهيلة. طبعة دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون. مطبعة الفحامين، مصر. الطبعة الأولى ١٣٥١هـ.

- الذيل لكتاب بشائر أهل الإيمان في فتوحات آل عثمان. حسين خوجة بن علي بن سليمان الحنفي. المطبعة الرسمية العربية بحاضرة تونس ١٣٢٦هـ. ١٩٠٨م.

- السلطنة الحفصية. محمد العروسي المطوي. طبعة دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان ١٤٠٦هـ. ١٩٨٦م.

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. محمد بن محمد مخلوف. طبعة دار الكتاب العربي. بيروت، لبنان.

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات. عبد الحي الكتاني. طبعة دار الغرب الإسلامي. بيروت، لبنان. الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ. ١٩٨٢م.

- كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين. حسن حسني عبد الوهاب. مطبعة بيت الحكمة بتونس ودار الغرب الإسلامي. بيروت، لبنان. الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. المولى مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الشهير بالملا كاتب الجلبي والمعروف بحاجي خليفة. طبعة دار الفكر. بيروت. لبنان.

- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية. عمر رضا كحالة. طبعة دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان.

- نيل الابتهاج بتطريز الديباج. أحمد بابا التنبكتي. إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة. منشورات كلية الدعوة الإسلامية. طرابلس. ليبيا. الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ. ١٩٨٩م.

- هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون. إسماعيل باشا البغدادي. طبعة دار الفكر، بيروت. لبنان ١٤١٠هـ. ١٩٩٠م.

إبراهيم السامرائي

لغويا وناقداً

د. محمد سعيد صمدي
طنجة المغرب

من القضايا التي تشكل تحديات كبرى ومصيرية أمام الأمةِ القضيةُ اللغويةُ، ذلك أن حيوية الحراك المجتمعي وتنامي الصراع الداخلي جعل من اللسان، الذي كان يمثل في أحقاب متوالية ميثاق الوحدة ومكون التواصل والتعبير والإبداع، مبعثَ شق لحمة هذه الوحدة في سباق حثيث نحو مزاحمة اللغة الجامعة، لغةٍ الدين والوطن ومواكبّة التقانة وأصالة الإبداع.

وفي زحمة هذا التجاسر على اللسان العربي من بعض ذويه، وأمام إفساح المجال واسعاً في المناهج التعليمية ووسائل الإعلام العمومية للغات الأجنبية واللهجات المحلية، وإحلالها المكانة التي أصبحت لا تنافس فقط اللغة الوطنية؛ بل تشعرها بالغربة والغرابة وضيق الحياة داخل رحابة الساحة العربية، في هذا الخضم المتموج صارع ونافح رجال عن حمى وشرف هذه اللغة، صراع حياة وبقاء ترعاه العناية الربانية التي صانت هذه اللغة بصون وحفظ تنزيله الحكيم. ويصعب على الدارس عدّ أولائك الرجال الذين أفرغوا أنظارهم وبحوثهم وتدقيقاتهم للدرس اللغوي العربي تحقيقاً وتأليفاً لكثرتهم واختلاف أزمانهم ومواطنهم.

وسأحاول في هذه العجالة أن أتذكر بالذكر الحسن أحد رواد الفكر اللغوي العربي وتراثه والقضية اللغوية عموماً. وليس من الغريب أن يكون هذا العالم اللغوي الفذ من أرض العراق الشقيق، أرض المدرستين الكوفة والبصرة اللغويتين: يتعلق

الأمر بالأستاذ الدكتور إبراهيم السامرائي رحمه الله.

وتتوافق هذه الكتابة في شهر صفر الخير مع الذكرى السادسة لرحيله إلى الدار الأخرى، ونروم من خلال هذا التذكر والإحياء إثارة الانتباه إلى ما خلفه الرجل من تحابير وتحقيقات جديرة بالتناول والاهتمام والدراسة؛ وقد كان رحمه الله واعياً بما يلحق المبيضات من التأليف من الضياع أو الاحتكار إذا بقيت مخطوطة. فعمل جاهداً على طباعتها ونشرها، بل إنه أدرك أيضاً ما يلحق البحوث المنشورة في المجلات من تناثر وتفرق، فجمع أشتاتها في مجاميع مطبوعة سهلت على الباحثين ضنك البحث والتنقير «هذه أشتات ضممت بعضها إلى بعض لما جعلت بينها من وشائج أصيلة. وإني لأوثر ألا تبقى أشتاتا متباعدة هنا وهناك. ولا أرى أن القارئ بعيد عني وهو يستطلع هذا الجمع اللفيف»[1].

نبذة من ترجمته:

ولد الأستاذ اللغوي المعجمي إبراهيم السامرائي سنة ١٩٢٣هـ بالعمارة جنوب العراق. وتابع جميع أسلاك الدراسة إلى آخر شهادة تمنح وقتئذ ببلاده، وهي شهادة الماجستير، ثم انتقل بعد ذلك إلى باريس، حيث أنهى دراسته العليا بجامعة السوربون سنة ١٩٥٦هـ. وحصل بها على شهادة دكتوراه الدولة في موضوع «الجموع وأسماء الجموع في القرآن: العربية واللغات السامية». وهي دراسة» تبنت فكرة المقارنة في اللغة والنصوص القديمة باللغات السامية. وهو منهج لم يكن معروفاً، ولكن العلامة السامرائي خاضه بثقة ودأب وصبر»[2].

بدأ مسيرته المهنية معلماً سنة ١٩٤٥، وبعدها أستاذاً بالتعليم الثانوي، ثم توقف عن التدريس ليُختار ضمن بعثة علمية لمتابعة الدراسة بالسوربون سنة ١٩٤٨، ليعود بعد ثماني سنوات إلى بلاده، حيث عُيِّن مدرساً لفقه اللغة بكلية الآداب ببغداد، وعمل بعد ذلك أستاذاً بأهم الجامعات العربية: تونس ولبنان والكويت والأردن واليمن؛ وعين عضواً في مجامع اللغة العربية في الوطن العربي والهند وفرنسا. وخلف في مجال التأليف عدة كتب ومقالات وتعقيبات مدققة تهم تاريخ العربية ونحوها وصرفها. والدرس النقدي والتراثي. وبرز في مجال المقارنة بين لغته العربية وسائر اللغات السامية. كما اعتنى بأصول العاميات العربية، وحقق الكثير من أمهات مصادر اللغة والأدب. كان لإتقانه اللغتين الفرنسية والانجليزية دوراً بارزاً في تعميق نظر في الاشتغال اللغوي ومقارنة اللغات.

لقد دفعته غيرته على العربية إلى تتبع الكثير من المصادر والمظان المحققة بالتصحيح والتصويب الدقيقين، وعلى ورغم ما قد يظهر في تلك الكتابات من صرامة علمية نادرة، فإنّ الهاجس العلمي والغيرة على لغته والاحتفاء بالمصدر المحقق والثناء على مجهود المحقق كان كل ذلك محركاً بريئاً وسلوكاً شافعاً في إتباعه هذا المنهج الصارم في تقويم الإصدارات اللغوية ومحاسبة أصحابها. إنه في نهاية المطاف كان يتوخى الذود عن حمى هذه اللغة في زمن كانت التحديات والانتكاسات ومعاول الهدم تصوّب من طرف بعض المستلبين من أبنائها، خاصة في العقود الأخيرة من الألفية المنتهية بدءً من الستينات وإلى الآن.

خلف المرحوم مكتبة لغوية فريدة في بابها، تمكنت من استجماع أغلب عناوينها، وهي مرتبة بدون أي اعتبار، إذ صعب علي ضبط تاريخ كتابتها:

١) الأصول التاريخية العامية البغدادية في ألف ليلة وليلة.
٢) العامية التونسية.
٣) فقه اللغة المقارن (٣١٦ ص).
٤) مع المصادر في اللغة والآداب (في جزأين).
٥) رحلة ابن عابد الفاسي (من المغرب إلى حضرموت)[٣]، وهو في ١٦٠ ص.
٦) في شرف العربية (١٦٦ ص).
٧) في شعاب العربية (٣٣٦ص).
٨) من سعة العربية (٢٤٧ص).
٩) الفعل زمانه وأبنيته (٢٥٢ص).
١٠) لغة الشعر بين جيلين.
١١) العربية بين أمسها وحاضرها.
١٢) العربية تاريخ وتطور (٢٩٦ص).
١٣) التوزيع اللغوي الجغرافي في العراق.
١٤) تنمية العربية في العصر الحديث.
١٥) نزهة الألباء للأنباري - حققه ونشره سنة ١٩٥٩.
١٦) شعر الأحوص - جمع وتحقيق-.
١٧) التطور اللغوي التاريخي (٢٤٠ص).
١٨) كتاب النخل لأبي حاتم السجستاني - تحقيق- (١٦١ص).
١٩) مقدمة في تاريخ العربية (٩٢ص).
٢٠) محاضرات في تاريخ اليمن والجزيرة العربية (١٦٥ص).
٢١) خطط البصرة وبغداد، تأليف: لويس ماسينيون، ترجمة وأضاف إليه (١٢٦ص)[٤].
٢٢ المرصّع لابن الأثير، تحقيق (٣٦٧ص).
٢٣) أشتات في الأدب واللغة.
٢٤) أوهام المعاصرة دراسة نقدية.
٢٥) إعلام الورى فيما نسب إلى سامرا (١٧٧ص)[٥].
٢٦) البنية اللغوية في الشعر العربي المعاصر.
٢٧) السيد محمود شكري الألوسي وبلوغ الأرب (١٥٢ص).
٢٨) النحو العربي في مواجهة العصر (٢٤٠ص).
٢٩) النحو العربي ونقد وبناء.
٣٠) حديث السنين (سيرة ذاتية).
٣١) درس تاريخي في العربية المحكية.
٣٢) رحلة في المعجم التاريخي.
٣٣) معجم ودراسة في العربية المعاصرة.
٣٤) معجميات (٤٠٨ص).
٣٥) من معجم عبد الله بن المقفع (٢٤٨ص).
٣٦) معجم الدخيل (٢١٣ص).
٣٧) معجم ودراسة في العربية المعاصرة (١٩٧ص).
٣٨) المعجم الوجيز في مصطلحات الإعلام - بكسر الهمزة - (٢١٤ص).
٣٩) معجم الفرائد[١] (٢٠٠ص).
٤٠) معجم الجاحظ[٢].
٤١) من الضائع من معجم الشعراء للمرزباني (١٦٨ص).
٤٢) مع نهج البلاغة: دراسة ومعجم (٢٨٤ص).
٤٣) الأصوات اللغوية.

٤٤) المتشابه لأبي منصور الثعالبي، تحقيق (٧٢ص).

٤٥) فُلك القاموس لعبد القادر الحسيني - تحقيق - (٨٠ ص).

٤٦) النبات والشجر والحيوان والبيئة.

٤٧) رسائل ونقد (٢٤٥ص).

٤٨) أشتات مؤتلفات (٢٢٨ص).

٤٩) كشف النقاب عن الأسماء والألقاب، لأبي الفرج ابن الجوزي. تحقيق (٢٤١ص).

٥٠) كتاب الكتّاب لابن درستويه. تحقيق (١٦٧ص)

٥١) في مجالس أبي الطيب المتنبي (١٦٨ص).

٥٢) دراسات في اللغتين السريانية والعربية (٢٠٧)ص.

٥٣) مع المعري اللغوي (٢٣٦ص).

٥٤) في اللهجات العربية القديمة (١٩٤ص).

٥٥) الأعلام العربية: بحث في أسماء الناس (٢٤٣ص).

٥٦) في المصطلح الإسلامي (٢٢٩ ص).

٥٧) من وحي القرآن (١٨٢ص).

٥٨) التذكير والتأنيث[١].

٥٩) كتاب يفعول للصاغاني[١].

وكان من آخر ما وقفت عليه بعهد وفاته رحمه الله مقالة نشرتها مجلة «الفيصل» (مارس ٢٠٠٢) تحت عنوان (في الصحافة الإقليمية) رصد فيه كعادته لغة الصحافة العربية من خلال النموذج الإعلامي المغربي، ومقالة أخرى نشرتها مجلة «المنهل» - عدد أبريل ماي ٢٠٠٢ - تحت عنوان «الكلم الذي لزم النفي». وبعد سنة نشرت نفس المجلة تعقيبه على الأستاذ السيد الجاسم تحت عنوان «الحياد والعلم (الاغتراب في حياة وشعر الشريف الرياضي)» ع يونيو يوليوز ٢٠٠٣، يقول في مطلع هذا التعقيب: «لقد بدأت هذه السلسة بالكلام على (السيف اليماني في فجر أبي الفرج الأصفهاني) لمؤلفه الأستاذ وليد الأعظمي، وكنت قد قرأت هذا الكتاب ووقفت على ما كان قد حفز الأستاذ الأعظمي إلى أن يدعو إلى قتل الأصفهاني لو كان حيا، وكأنه أراد أن أبا الفرج مستحق للقتل»٤.

وقد عرف قلم إبراهيم السامرائي طريقة إلى أبرز المجلات المتخصصة في مختلف الأقطار العربية كالمجلات العراقية الرائدة في زمانها، مثل «المورد» و«سومر» و«مجلة المجمع العلمي العراقي» و«مجلة كلية الآداب» و«مجلة كلية التربية» و« المعلم الجديد»، والذخائر اللبنانية، والبحث العلمي والمناهل ودعوة الحق المغربية، والفيصل والمنهل السعوديتين، وغيرها مما كانت تجمعه وتنشره مجاميع اللغة العربية التي انتمى إليها.

توفي رحمه الله يوم ٢٥أبريل ٢٠٠١ الموافق فاتح صفر ١٤٢٢هـ. وقد علمت عن طريق صحيفة عربية شهيرة أن أسرة الفقيد أهدت مكتبته الخاصة والمجموعة الكاملة لمؤلفاته إلى المكتبة المركزية في جامعة بغداد، وقد خصص لها مكان بارز، مع لوحة تحمل اسمه ونبذة عن سيرته العلمية.

رؤاه المرجعية في الاشتغال بالدرس اللغوي:

إن المتأمل في هذا المسرد التأليفي، الذي خلفه الأستاذ البحاثة إبراهيم السامرائي، يدرك عنايته الكبرى باللغة العربية وفنونها، وكيف لا يكون كذلك وهو الذي هيأه القدر منذ نعومة أظافره للدراسة والتبحر في مدونات اللغة العربية الممتدة عبر الأعصر، ذلك أنه تذوق مصادر تراث اللغة نظماً ونثراً منذ بداية صياغة شخصيته العلمية،

وتتبع بهذا التذوق مسار التطور التاريخي للفظة العربية وحمولاتها الدلالية. واستطاع أن يقف على التحول الذي طرأ على عربيتنا الذي يطلق عليها «العربية السائرة الدارجة أو العربية الحاضرة»، واستقصى غريبها ونوادرها وشواردها: وهو ينظر إلى العربية والاشتغال بها بهذا المنظار: «إن أعظم حدث في تاريخ العربية هو القرآن الكريم، وذلك لأن هذه اللغة الشريفة قد أمدت العربية بنمط خاص موحد صار هو العربية، بحيث انحسرت عن هذه اللغة أنماط كثيرة فانصرفت إلى الغريب والشاذ والنادر. وهذا يعني أن العربية في حقبة ما قبل الإسلام. وفي العصر الإسلامي، وقد نتجاوزه إلى شيء غير قليل من عصر بني أمية، كانت لغات عربية، ولا أريد أن أستبدل بهذا الاسم ما يدعى في عصرنا (لهجات). فقد كانت دلالة (اللغة) أصدق من لهجة فيما أضطلع به في هذا الدرس. ولا أريد بـ(اللغات) ما أراد اللغويون الأقدمون من إفادة القلة والندور: بل إنها لغات لاختلاف بعضها عن بعض دلالة وأبنية. فالكلمة تفيد شيئاً لدى قبيلة، وتفيد غيره لدى قبيلة أخرى. والكلمة لها بناء في إفرادها وجمعها وتأنيثها وتذكيرها لدى قبيلة، ولها ما يختلف عن ذلك لدى قبيلة أخرى»[١٠].

وهكذا بنا إستراتيجية كتاباته على النظر التاريخي للمسلك اللغوي العربي، ودعا الناظر في بحوثه إلى أن «يتفهم أن هذه اللغة في حدودها الواقعية في عصرنا غيرها بالأمس، وأنا أدعوه أيضاً إلى درسها درساً جديداً مستقرياً نصوصها في مختلف العصور ليستكمل له البحث العلمي التاريخي، وبذلك يتهيأ لهذه العربية أسلوب في الفهم والعلم على نحو ما هو جار في اللغات المتقدمة في عصرنا هذا»[١١]. وكان يعتقد أن عيب أهل اللغة العربية وكتابها على الخصوص يكمن في عدم اعتمادهم على المعجم العربي القديم بخصوص توليد المعاني وتوظيف المفردات التوظيف اللغوي السليم. يقول: «إننا نحن معاشر العرب، ولا سيما أهل العلم منهم، لا نرى فينا حاجة إلى الرجوع إلى المعجم القديم... وأنا إذ أضع بين يدي القارئ هذه الفصول أدفعه إلى أن يتبين أن المسيرة لهذه اللغة في مادتها وأدبها مسيرة متصلة يعتمد حاضرها على ماضيها. فالقديم منها مرتبط بالجديد أوثق ارتباط»[١٢].

ويُعزى رحمه الله الكثير من الأساليب الغريبة التي أقحمت في اللسان العربي المعاصر إلى تأثر الإنسان العربي بالفكر الأوروبي وإلى عملية الترجمة. يقول: «فقد جدّت فيها أساليب كثيرة لم تكن إلا وليدة الترجمة كانت هذه الأساليب غريبة عن العربية. فهي بنت ظروف أحوال اجتماعية لم توجد في هذا الشرق العربي. غير أن العربية وهي السهلة الطيعة لم تتنكر لهذه الأساليب فقد قبلها الاستعمال: وراضها حتى توهم القارئ وهو يقرأ صحيفته اليومية أو مجلته الجديدة أن الذي يقرأه عربي أصيل لم يتخط إليه الدخيل الجديد .. وتجاوزت هذه الأساليب لغة الصحف السائرة إلى المقالة الأدبية المدنية ...»[١٣].

ولا يرى غضاضة في تدريس العلوم البحتة باللغة العربية. بل يعتبر إقصاء توظيف العربية في الحقل العلمي بمختلف تخصصاته جفاءاً ودونية واستلاباً أضرّ باللغة العربية الغنية. يقول: إننا نواجه في عصرنا هذا مشكلة تدريس العلوم الحديثة بالعربية. وما أظن أن المشكلة على قدر كبير من الصعوبة لو أحسنا الوصول إليها. ولسنا بدعا بين الأمم إذا أردنا أن نسلك هذا الطريق. ذلك أن الأمم، المتقدمة منها وغير المتقدمة، سلكت هذا السبيل. فالفرنسي يدرس العلوم

بالفرنسية، والألماني بالألمانية، والروسي بالروسية، واليوغسلافي بلغته الخاصة، والياباني باليابانية، والتركي بالتركية، والإيراني بالفارسية، ألا ترى أن الحق يفرض علينا أن نعلم أن عربيتنا أكثر تقبلاً للعلم الحديث من كثير من اللغات ولا سيما الشرقية منها..»[..].

والمتذوق للخطاب العربي، والغائص في استكناه جمالية السرد العربي، بياناً ونظماً وبلاغةً ومعجماً كإبراهيم السامرائي، لا يمكن أن يفوت عنه فرصة إعمال النظر والتأمل في آي الله المحكمة التي نزلت بلسان عربي مبين، يقول في طالعة كتابه الذي خصصه لهذا الموضوع: «وبعد فإني مقبل على كلام الله - جلت عظمته - لأقف على أنماط من الذكر الحكيم، أتحرى فيها أصالة هذا الحدث العظيم... وأريد أن أتخذ من (الأصالة) مادة أدخل بها في المقام الرفيع للكلم السامي الذي حفل به كتاب الله قرآناً عربياً فصيحاً، وأريد بهذه الأصالة جماع مواد هي: الصدق والإحكام والحسن وإصابة دقائق المعاني»... ذلك أني معني بالكلمة وبنائها وأصواتها، وكيف جاءت في الذكر مكتملة في مادتها، مشتملة على ضروب من الحسن، حافلة بما ضُم إليها من الكلم فتأتّى من ذلك نظام فيه إحكام وانسجام، وفاءً بما يحسن به التركيب من صفات، وإدراكاً لما يعزّ من المعاني، غير آخذ نفسي بمبحث البلاغة ومصطلحها المعروف»[..].

ولا يرى غضاضة في تدريس العلوم البحتة باللغة العربية، بل يعتبر إقصاء توظيف العربية في الحقل العلمي بمختلف تخصصاته جفاءً ودونية واستلاباً أضرّ باللغة الوطنية الرسمية للبلدان العربية. يقول: إننا نواجه في عصرنا هذا مشكلة تدريس العلوم الحديثة بالعربية. وما أظن أن المشكلة على قدر كبير من الصعوبة لو أحسنا الوصول إليها. ولسنا بدعاً بين الأمم إذا أردنا أن نسلك هذا الطريق، ذلك أن الأمم، المتقدمة منها وغير المتقدمة، سلكت هذا السبيل. فالفرنسي يدرس العلوم بالفرنسية، والألماني بالألمانية، والروسي بالروسية، واليوغسلافي بلغته الخاصة، والياباني باليابانية، والتركي بالتركية، والإيراني بالفارسية، ألا ترى أن الحق يفرض علينا أن نعلم أن عربيتنا أكثر تقبلاً للعلم الحديث من كثير من اللغات ولا سيما الشرقية منها..»[..].

إن من آمن إيماناً بثراء وتاريخية هذه اللغة وصلاحيتها للتداول والتواصل والتربية والتعليم والبحث والإبداع، لا يسعه إلا أن يبذل جهده في إبراز مكامن القوة فيها ولمساتها البيانية والجمالية. ولقد وجد إبراهيم السامرائي في نفسه اقتداراً ذاتياً، وتأهيلاً علمياً، وانفعالاً وجدانياً جياشاً قاده إلى التجرد لخدمة هذه اللغة وما تزخر به من درر وفرائد تناثرت في المصادر المطبوعة والمخطوطة، زاد من إيمانه هذا ما تعانيه العربية من مزاحمة لغوية، وإحياء لنعرة اللهجات والعاميات، وظهور تيار الحداثة الذي حول خطابه إلى قيم الاغتراب والتحرر اللفظي والدلالي والغموض التركيبي؛ يقول رحمه الله، وهو بصدد النظر في المعجم القرآني: «ورأيت أن يكون من هذا المجموع اللفيف كتاباً[..]. أو كتيباً أقدمه لسلسلة كتاب الأمة أبتغي فيه الخير لهذه الأمة، التي تنكرت للغة التنزيل في ضجة ما أتى به العصر من جديد، وسمي بـ(الحداثة) وما هو منها...

وكأني أدركت أن أهل عصرنا هذا، قد قصروا في هذا الأمر، فلم يكن لهم فيما دأبوا عليه شيء من هذا، فقد شرع في شيء منه أحد أعضاء مجمع اللغة العربية في القاهرة، فلم يؤت عمله إلا ثمرة فجة لم ترض أهل العلم. وقد كثرت المحاولات في

درس القرآن، ولكنها في الأغلب الأعم قد تجنبت هذا السبيل المعجمي الذي تنوء به العصبة أولو القوة»[18].

إن الحداثة عنده مصطلح استبيح في حُرمة حقله الدّلاليّ المولَّد، يقول: «...ثم طلعوا علينا بمصطلح (الحداثة). والحداثة هذه ينبغي أن تكون في حيز الجديد الذي ضاعت فيه الكلمة واعتدي على حرمها، وأهينت أيما إهانة، هي إذن الإغماض الذي زعموا، والوزن المضطرب الذي كتبوا»[19].

منهجه في التأليف والنقد:

الظاهر أن السامرائي لم يسمع بتأليف أو تحقيق لنص له علاقة باللغة والأدب - مشرقاً ومغرباً - إلا وعمل على أن يحصل عليه: وكان يستتبع قراءته بتدوين تعاليق دقيقة في بابها، يحرص على أن ينشرها فيما تيسر إليه من قنوات النشر والإصدار، ولا أشك أم كل من وقعت إلى يديه هذه البحوث - أو بعضها - أفاد منها كثيراً. ويظهر من مسرد تآليفه أنه عمل على تحقيق بعض النصوص اللغوية والأدبية المخطوطة.

وهذا المسلك التأليفي، ونقصد به تعليقاته على ما نُشر من تحقيقات، أفاد كثيراً من جهة التعريف بتآليف هي في حكم المخطوط قد لا تصل إلى بلد من البلدان للأسباب والمعيقات المعروفة، فيكون هذا التعريف سبباً للباحث المعتني في البحث والمراسلة والسؤال قصد الوصل إلى مبتغاه.

إن السامرائي كان غيوراً إلى حد بعيد على المسلك اللغوي الصحيح والسليم، خاصة فيمن انتصب للاشتغال بالحقل اللغوي أو الأدبي، لذلك أبدى تشدداً صارماً إزاء بعض التعابير والتراكيب والألفاظ، التي صاغها وأوردها بعضهم بشكل يشين بهاء اللغة جماليته الأصيلة، ويمكن أن نورد هنا هذا المثال من كلامه، رداً على السيد الهاشمي الفيلالي الوزير المغربي السابق[20]: «ليس هذا عيبا لو أن مثل هذا الكلام وقع في كتاب آخر، يتصل بمصنف آخر وبكتاب آخر، وليس هذا الكتاب الذي هو معجم قديم أو ما يتصل بمعجم قديم، له شأن في تاريخ هذه اللغة الشريفة»[21].

ويتتبعُ النصَّ المحقق وما يلحق به من تعاليق هامشية في أدق تعابيرها ومعلوماتها وطريقة التعليق على النص الأصلي، ولا يترك أية إيحاءة دخيلة أو كلمة لغوية حديثة أو تركيب فاسد إلا ووقف عليه منبها لسياقه الأصلي، وما كان يجب أن يلتزم بها المؤلف المنتظم داخل النسق اللساني العربي، لنلاحظ تعليقه على كلمة (مباشرة)، يقول: «إن كلمة (مباشرة) التي وردت مرات عدة في التعليق كلمة حديثة لايحسن أن تكون في كلام على معجم قديم، وهي من Directement الفرنسية»[22]، ويعلق على المتداول الآن (من طرف فلان) فيقول: «عبارة ضعيفة ليست عربية، بل جاءت من الفرنسية De papart de فلا يحسن أن تقال في كلام على معجم قديم، وقد ترد هذه العبارة في بلدان المغرب في عصرنا في لغة الصحافة والإدارات الحكومية، وليس في عمل لغوي، ولكل مقام مقال»[23].

إن المتتبع لمثل هذه الملحوظات لا شك سيجد فيها متعة في القراءة وتقويماً في اللسان واختلافاً في الرأي، واجتهاداً غير مسبوق قد يصيب صاحبه وقد يخطئ: وهذا دأب البحث العلمي وخاصة منه التراثي وبصفة أخص البحث اللغوي، والناظر أيضاً في ما قام به من تحقيقات لبعض المصادر سيستطيع أن يتقرب من المنهج الذي سلكه السامرائي في بحوثه، وخصوصية الكتابة التي

تذكرنا بنفس القدامى والأصالى.

ويمكن أن نجمل رؤيته النقدية في تتبعه للآثار المحققة، والمقصدية لمثل هاتيك النصفية، وأنني لأميل أشد الميل إلى القول بالتوسع معتمداً على سعة هذه اللغة السمحة التي أثبتت طوال عصور عدة أنها لغة العقل الراجح والرأي المبتك. إلا أني أقف وقفات فيها كثير من الحساب والتدقيق إزاء من يتصدى للتصحيح، فيخطئ كلمة أو أسلوباً ويصوب أخرى: ولا بد لي أن أقول: أم (معجم الأخطاء الشائعة) من الكتب النافعة، وإن جهد الأستاذ العدناني فيه كثير. وإنه نظر إلى الخطأ نظرا فيه من التدقيق والحكمة شيء كثير فلم يقطع بالخطأ إلا بعد أن ينظر في القول نظرة واسعة معتمداً على المظان العلمية الأصيلة. غير أني وددت أن أقف عليه وقفات خاصة أسدي فيها لهذه اللغة الكريمة بعض ما المؤلف الفاضل من أياد لا تجحد»[6].

إن هذا التتبع المدقق كان هماً أرّق السامرائي حتى اعتقد البعض أنه يتحامل ويتنقص من قيمة العمل. ولم يكن الأمر كذلك كما يصرح بنفسه، ففي كلامه الذي وجهه للأستاذين كوركيس عواد وعبد الحميد العلوجي اللذين أحسا بشيء من ذلك في تعليقه على الجزء الأول[7]، فأجابهما في تعليقه على الجزء الثاني: «إني لم أرد أن أجرّح مادة الكتاب، ولا أسعى للنيل من صاحبه، أو أغض من قدره، فهو علم مشهور، وشهرته شيء يعلمه الخاص والعام، وها أنا أعود إلى الجزء الثاني، فأقف على مواده وقفات تقصر أو تطول، ولعلّ من الكلم المعاد أن أذكر بخير جهد المحققين الفاضلين وما بذلا فيه من صدق وجد وعلم أكيد. ولعل من الكلم المعاد أيضاً أن أذكر الفوائد السنية التي حفل بهذا المعجم مما ينبئ عن علم صاحبه، وعلو كعبه، وعظيم دراسته»[8].

إنه من الوفاء للبحث العلمي أن نقول: إننا أمام كتابات رجل يمثل علامة بارزة في تاريخ الفكر اللغوي العربي، ومن جميل الحظ أن المرحوم جمع تراثه، ووفت أسرته الكريمة بوضع هذا الإرث العلمي بين يدي الباحثين في جامعة بغداد الصمود والتاريخ والقيم... ولا يخامرنا شك في أن يلتفت طلبة الفقيد ودارسو اللغة إلى ما كتبه السامرائي في مجال الدراسات اللغوي... رحم الله الفقيد وأثابه عن خدمة لغة التنزيل الحكيم ثواباً حسناً، وشكر الله لأسرته حسن صنيعها.

●●●

الحواشي

١- في شعاب العربية، ٥، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٠.

٢- مجلة الذخائر: ع٨،ص ٢٢٨.

٣- حققه بمعية عبد الله محمد الحبشي.

٤- نشره سنة ١٩٨١.

٥- نشره سنة ١٩٩٤.

٦- قال عنه: «أقول (جولة أخرى) مشيراً إلى أني صنعت (معجم الرائد) ونشرته مكتبة لبنان، وجمعت فيه طائفة من المواد وقفت عليها في المعجم، وأشرت إلى موضعها التاريخي، وما آلت إليه...» العربية تاريخ وتطور: ٩- هـ١.

٧- أشار إليه عند قوله: «لأبي عثمان الجاحظ مادة لغوية ذات قيمة تاريخية كبيرة، وكنت أشرت إلى هذا في كتاب لي مازال مخطوطاً وسميته معجم الجاحظ»، ينظر كتابه: مع المصادر في اللغة والأدب: ٢١٠- هـ٢، ومعجمه هذا مطبوع الآن.

٨- أشار إليه عند ذكره لكتاب السجستاني (المذكر والمؤنث)، قال في الهامش: «كنت قد نشرت هذا الكتاب، وهو رسالة

صغيرة، في كتاب لي سميته (التذكير والتأنيث)، وهو درس لغوي تاريخي ذيّلته بـ(الرسالة)» كتاب النخل لأبي حاتم السجستاني: ١١هـ١.

٩- ذكره قائلاً: «وكتاب يفعول للصاغاني... نشره الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب في تونس، وقد أعدت نشره بعد حصولي على أصول مخطوطة، وأضفت إليه ما ليس فيه من هذا مما ورد في المعجميات وغيرها، ونشرته في بغداد، ينظر في فلك القاموس: ٦٩- هـ١.

١٠- في شعاب العربية: ١٦٤.

١١- التطور اللغوي التاريخي: ١١.

١٢- مع المصادر في اللغة والأدب: ٤ و٢٠٧.

١٣- المصدر نفسه: ٢٣١.

١٤- في شعاب العربية: ٢٩٢.

١٥- من وحي القرآن:٥.

١٦- في شعاب العربية: ٢٩٢.

١٧- المقصود هنا «في شرف العربية».

١٨- في شرف العربية :٢٤- ٢٥.

١٩- العربية تاريخ وتطور: ٣٦٨.

٢٠- وقد قدم لكتاب «إضاءة الراموس وإضافة الناموس على إضاءة (القاموس) لأبي عبد الله محمد بن الطيب الفاسي الشركي الحميلي. تح: عبد السلام الفاسي والتهامي الراجي.

٢١- من مقالته مع إضاءة الراموس..../ مجلة البحث العلمي المغربية/ص ٩٢/ع٤١/١٩٩٣.

٢٢- المصدر نفسه: ٩٩.

٢٣- المصدر نفسه.

٢٤- مع المصادر في اللغة والأدب: ١١٧.

٢٥- حققا كتاب المساعد للأب أنستاس ماري الكرملي.

٢٦- مع المصادر في اللغة والأدب: ١٣٥.

المصادر والمراجع:

١- في شعاب العربية، لإبراهيم السامرائي، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٥م.

٢- العربية تاريخ وتطور، لإبراهيم السامرائي، ط١، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٩٣م.

٣- مع المصادر في اللغة والأدب، لإبراهيم السامرائي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م.

٤- كتاب النخل، لأبي حاتم السجستاني، لإبراهيم السامرائي، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

٥- التطور اللغوي التاريخي، لإبراهيم السامرائي، ط٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨١.

٦- من وحي القرآن، لإبراهيم السامرائي، ط١، مؤسسة المطبوعات العربية، بيروت، ١٩٨١.

٧- في شرف العربية، لإبراهيم السامرائي، سلسلة كتاب الأمة، رقم ٤٢، ١٩٩٤.

٨- مقال (إضاءة الراموس وإضافة الناموس على إضافة القاموس) لأبي عبد الله محمد بن الطيب الفاسي الشركشي الحميلي، تحقيق عبد السلام الفاسي والتهامي الراجحي، للدكتور لإبراهيم السامرائي، منشور بمجلة «البحث العلمي» المغربية عدد ٤١ سنة ١٩٩٣م.

أقسام الزمن والوقت في العراق القديم

حسنين حيدر عبد الواحد الربيعي
جامعة الموصل - العراق

تعد حضارة وادي الرافدين من أعرق الحضارات الإنسانية المعروفة في العالم حيث تمتد بجذورها إلى عشرات آلاف السنين، ففي أرض العراق وجدت آثار إنسان العصر الحجري القديم - الأوسط والتي تعود بتاريخها إلى ستين ألف سنة ق.م. أو يزيد، وعلى أرضه اخترعت العجلة واستخدم سكانه الأختام، وفي مدنه العامرة ابتكرت الكتابة التي نقلت البشرية جمعاء من عصور ما قبل التاريخ إلى العصور التاريخية.

وبهذا نجد أن العراقيين القدامى من أرقى شعوب العالم سواء أكانوا من السومريين أم الأكديين نظرا لما تميزوا به من تقدم ملحوظ في العلوم والمعارف وما حققوه من إبداعات في مختلف جوانب الحياة سواء أكانت سياسية أم عسكرية أم فنية أم علمية.

وإذا تطرقنا إلى أحد جوانب الحياة لدى العراقيين القدامى وهو الجانب العلمي سواء أكانت علوماً إنسانية أم علوماً بحتة فإننا نجد حضوراً ملحوظاً للعراقيين القدماء في هذا المجال بين شعوب العالم، فكانت إبداعاتهم في مجال الأدب والتاريخ والجغرافية أصيلة وفي مجال الطب والكيمياء والفلك والرياضيات متميزة ومتقدمة وكان تأثير العلوم العراقية القديمة في علوم البلدان المجاورة كبيراً وإن اقتباس البلدان المجاورة لكثير من مظاهر الحضارة العراقية القديمة خير دليل على ذلك.

ونظراً لاضطلاع العراقيين القدماء بعلم الفلك جاء اهتمامهم بالزمن والوقت وذلك لأنهم أدركوا منذ وقت مبكر أهمية معرفتهم للزمن وضبطهم

للوقت وانتقالهم من عصر جمع القوت إلى عصر انتاجه الذي تطلب منهم معرفة أوقات الفيضانات وسقوط المطر من أجل القيام بعملية الحراثة والبذار ثم الحصاد.

ومع تقدم الزمن وتطور حياتهم وتزايد الأحداث ولا سيما السياسية والعسكرية والتجارية كان لا بد من إيجاد طريقة مناسبة لحساب الوقت وتقسيم الزمن واتباع نظام ثابت ينظم أمور حياتهم، فكانت مراقبتهم للشمس والقمر. فاتبعوا دورة القمر من ظهوره هلالاً ثم انتصافه فاكتماله فقسموا الزمن إلى سنين والسنة إلى أشهر والشهر إلى أيام واليوم إلى ساعات وهكذا.

ونظراً لوجود نقص في عدد الأيام بين السنة الشمسية والسنة القمرية فقد ابتدعوا مبدأ كبس السنين لسد النقص الحاصل بالسنة القمرية ومساواتها مع السنة الشمسية. ومن خلال تتبع مراحل تقسيم الزمن والوقت في العراق القديم نلاحظ مدى عمق التواصل الحضاري بين الماضي والحاضر بتقسيم السومريين السنة إلى اثني عشر شهراً واستمرار هذا التقسيم على مر العصور وباختلاف السلالات الحاكمة وجنسياتها وكذلك هو الحال مع الشهر والأسبوع واليوم والساعة.

ولهذا خصص موضوع هذا البحث للحديث عن تقسيم الزمن والوقت في العراق القديم، والبحث يتألف من ستة فصول: فالفصل الأول يدور حول السنة وعدد أشهرها وتسميتها، أما الفصل الثاني فيدور حول الفصول وعددها وتسميتها، والفصل الثالث عن الشهر وتسميته وعدد أيامه، في حين يدور الفصل الرابع عن الأسبوع ومبدأ تقسيمه. أما الفصل الخامس عن اليوم وتسميته وعدد ساعاته ونقطة بدايته ونهايته. أما الفصل السادس والأخير فيدور حول تقسيم الوقت إلى ساعات وعددها وطرق حسابها وخاتمة موجزة.

الفصل الأول

السنة

اتبع العراقيون القدماء من سومريين ومن بعدهم الأكديين (البابليون والآشوريون). نظاماً متشابهاً إن لم نقل متطابقاً في التوقيت. حيث قسموا السنة إلى اثني عشر شهراً يقع الواحد منها في ثلاثين يوماً أي إن مجموع أيام السنة ثلاثمائة وستون يوماً[1]. والفارق الواضح الذي نجده في التقويم إذا ما قارناه بتقويمنا الحالي هو أن السنة في العراق القديم تبتدئ في الفاتح من نيسان (نيسان- nisānnu) الذي يقع في النصف الثاني من الشهر (يحتمل أن يكون في اليوم الحادي والعشرين من الشهر) وفق تقويمنا المعتمد في الوقت الحاضر. وتنتهي بنهاية شهر آذار. ونلاحظ تأثير ذلك في التقويم المعتمد في وقتنا الحالي في الأبراج التي تطالعنا في الصحف والمجلات (حيث تبتدئ بـ٢١ وتنتهي عنده)[2]. ومن خلال تتبعنا للتقسيمات الرقمية للسنة نجد أنها تقع وفق النظام الستيني الذي شاع استخدامه في العراق القديم بشكل واضح[3].

ومن دراسة تاريخ العراق القديم وبعض البلدان المجاورة له نرى أن العراقيين القدماء هم أول من استطاع تقسيم السنة إلى فصول وكانوا على علم بالاعتدال الربيعي ووقت حصوله في نيسان وفي ذلك قالوا: ((في اليوم السادس من شهر نيسان يتساوى النهار والليل ست ساعات نهاراً وست ساعات ليلاً))[4].

وأطلق السومريون على السنة تسمية (MU.AN.NA.) أما الأكديون فقد أطلقوا عليها

تسمية (Sanatu) وكانت السنة عند العراقيين القدامى تسمى بأهم حادثة تقع فيها كحادثة تسلم الملك للحكم وتسمى تلك السنة، بالسنة التي تسلم فيها الملك فلان الحكم، والسنة الثانية تؤرخ وفق أهم أحداثها وكذلك الحال مع بقية سني حكم الملك الأخرى.

وهكذا فان تسمية السنة بأهم حدث وقع فيها قد زودنا بسجل ثمين للأحداث المختلفة وخلال العصر الآشوري الحديث (٩١١-٦١٢) ق.م.، ومنذ عهد الملك ادد-نراري الثاني /(891-911) II adad-nirari ق.م.، سميت السنة باسم الشخصية التي كانت ترعى احتفال عيد رأس السنة وهو ما يعرف بنظام (الليمو Lim-mu-).

ولما كانت السنة لدى قدماء العراقيين تبدأ بالفاتح من شهر نيسان ولما كان سكان العراق القديم يحترمون القوى الحياتية التي ترمز للخصب والنمو كان عليهم إقامة الاحتفالات الدينية لتقديس هذه القوى، فاحتفل القوم بالزواج المقدس الذي كان يرمز للخصب وكان احتفالهم هذا مرتبطا باليوم الأول من السنة لذا كانت مراسيم الزواج الإلهي تقام في اليوم الأول من السنة.

وللوصول إلى سد النقص الحاصل بين السنة الشمسية التي يبلغ عدد أيامها (٣٦٥) يوماً والسنة القمرية التي يبلغ عدد أيامها (٣٥٤) يوماً، وضع البابليون أشهر إضافية كانت بعد الشهر السادس أحياناً، او الشهر الثاني عشر، وقد اختاروا ذلك لكي يتناسب مع موسم الحصاد، فهو في العراق من شهر أيار وحتى شهر حزيران أو موسوم جني التمور، وموسمه من منتصف أيلول وحتى تشرين الثاني، وهذه الإضافة تعرف بمبدأ الكبس، وبعد استشارة المنجمين في بابل كان يصدر مرسوماً ملكياً يعين مسبقاً الفترة التي يتم فيها احتساب الشهر المضاف، وكان يبعث بإشعار إلى الحكام جميعاً لكي يخبروا سائر رعايا المملكة.

الفصل الثاني

الفصلُ

كان العراقيون القدماء عاكفين على مراقبة المناخ وتبدله خلال السنة الواحدة، وما لهذا التبدل من تأثير على النباتات والحيوانات حيث كان النبات ينمو ويخضر في فصل محدد ثم يأخذ بالجفاف وتساقط أوراقه خلال فصل آخر، كما أن الحيوانات تقوم بجمع غذائها خلال موسم معين من السنة لكي تتغذى عليه في موسم آخر، كما لاحظوا التبدل الحاصل في أشعة الشمس والتغير الحاصل في ازدياد ونقصان حرارتها من فترة إلى أخرى.

وكان للخيال الخصب الذي كان يتمتع به العراقيون القدماء وتقدمهم في مجال العلوم المختلفة دور كبير في تحديدهم أنه للأرض حركة حول الشمس مرة واحدة في السنة والتي ينتج عنها تكون الفصول الأربعة هي الربيع والصيف ثم الخريف والشتاء.

الربيع: عرف الربيع في اللغة السومرية بالمصطلح (SAR) .ÚBAR8. وفي الأكدية بالمصطلح disū (m) وتكون أيامه بين الباردة قليلاً والدافئة ومناخه ذو طبيعة معتدلة ويكون نهاره أطول من نهار الشتاء قليلاً وليله أقصر، وقد لاحظ العراقيون القدماء تجدد جميع مظاهر الحياة في هذا الفصل من تفتح البراعم ونمو الأعشاب وتكاثر الحيوانات.

ولما كان اعتماد العراقيين القدماء على الزراعة

بشكل أساسي فقد كان لكل محصول زراعي موسمه الخاص بحيث كان موسم الربيع هو موسم حصاد الشعير، كما كانت الأمطار تسقط بشكل زخات رعدية ولفترات قصيرة[illegible].

الصيف: عرف فصل الصيف لدى السومريين بالمصطلح KAR ويقابله بالأكدية karu (m) كما أشير إليه أيضاً بالمصطلح qesu والذي يقابله بالعربية (قيض)، والقيض يعني شديد الحرارة[illegible]، ويكون فصل الصيف حاراً جافاً ذا نهار طويل وليال قصيرة حيث تصل درجات الحرارة إلى ذروتها في شهري تموز وآب، حيث يتوقف هطول الأمطار ويحل الجفاف وتتقدم الزراعة ويذكر أحد النصوص البابلية:

i-na "ITI" šu.NUMU.NA iṣ-ṣa.bat
ha-ra-na
TA.DAN [...] iq-qir-ul-lu l-kab-balu
Ki-i i-ša-ti
u tu-kat Ša gir-ri-e-ti i-ha-am-ma-tu
ki-nal-li- i-Šá-nu A^MES Sah-hi u
bu-ut-tu-qu maš-qu-u ...

((من شهر تموز بدأت الحملة [..] الفأس احترقت كالنار والطرقات احترقت كاللهب لم يكن هنالك ماء في الآبار وتجهيز الشرب انقطع))[illegible].

الخريف: يبدأ في هذا الفصل تساقط الأوراق وذبول النباتات ويكون نهاره قصيراً وليله أطول، ويكون يومه بارداً نهاراً وجافاً ليلاً، وفي هذا الفصل يبدأ العراقيون القدماء بحرث الأرض وبذر البذور والبدء بجني محصول التمور[illegible].

الشتاء: أطلق السومريون على فصل الشتاء مصطلح .EN.TE.(EN).NA ويقابله باللغة الأكدية تسمية (كص-Kuṣṣu)[illegible]، وفصل الشتاء يكون ذو ليل طويل ونهار قصير، ذو أمطار غزيرة وبرد قارص وكان من أسباب غزارة الأمطار في هذا الفصل أن يفيض نهرا دجلة والفرات بصورة متقطعة، وكان العراقيون القدماء يستعدون في هذا الفصل بالاستعداد للزراعة وتنظيف القنوات كما كان ملوكهم يؤجلون قدر الإمكان تسيير الحملات العسكرية[illegible].

الفصل الثالث

الشهر

قسم العراقيون القدماء السنة إلى اثني عشر شهراً سواء أكانت سنة شمسية أم سنة قمرية[illegible]. والشهر حسب التقويم القمري وهو التقويم الرسمي في العراق القديم يبدأ في الليلة التي تتم فيها رؤية الهلال الجديد بعد غروب الشمس، وهو نفس الأسلوب المستخدم في التقويم الهجري[illegible].

وكان الشهر حسب التقويم الشمسي يتراوح عدد أيامه ما بين (٢٨-٣١) يوماً، أما الشهر حسب التقويم القمري فقد كانت هناك ستة أشهر ذات (٢٩) يوماً، وستة أشهر ذات (٣٠) يوماً، وهي تأتي بالتتابع، بمعنى أن الشهر ذو الـ (٢٩) يوماً يعقبه شهر ذو (٣٠) يوماً، وهكذا حتى ينقضي العام وهي تتعاقب بتتابع ثابت[illegible]، كما كان هناك الشهر الكبيس الذي أضافه العراقيون القدماء كل ثلاث سنوات للتوفيق بين السنة الشمسية والسنة القمرية[illegible].

وكانت بداية الشهر سواء أكان شهراً عادياً أم كبيساً تتوقف على رؤية الهلال، وبعد أن تعين المشاهدة من قبل عدة أشخاص ومن أماكن مختلفة تثبت بداية الشهر بقرار من الملك، وكما تنص على ذلك الرسالة الآتية الموجهة إلى أحد الملوك:

((إلى سيدي الملك... من عبد ادد-شومو-

أوصر. عندما رقبت الهلال في اليوم الثلاثين من الشهر وجدته عالياً جداً بالنسبة لليوم الثلاثين من الشهر وإن وضعه يتناسب مع وضع الهلال لليوم الثاني من الشهر فإذا كانت هذه المعلومات مناسبة لسيدي الملك فخير على خير. وإلا علينا أن ننتظر القادم من مدينة آشور وبعد ذلك يحدد اليوم الأول من الشهر)).

ومن أسطر الرسالة نستشف بأن تحديد اليوم الأول من الشهر يمكن تحديده حتى بعد أيام من بدايته الحقيقية خصوصاً إذا تعذرت رؤية الهلال بسبب الغيوم أو الغبار.

وكان مطلع الشهر متصفاً بأعياد طقسية إذا احتفل بعيد ((النور الجديد)) لدى ظهور الهلال القمري وذلك لأن الإله القمر. لم يكن ممثلاً بالقرص القمري بل بالهلال.

وكان لكل مدينة سومرية أسماء مختلفة للأشهر. وكان السومريون يقومون بربط بعض الكواكب وعلى الأخص بعض علامات البروج مع الأشهر خاصة تلك الكواكب التي تظهر قريبة من الشمس في أوقات الأعياد والاحتفالات الدينية التي صارت مرتبطة بهذه الأشهر. ونعرف أنه في زمن اوركاجينا (اورانيمكينا)، كان هناك شهر يدعى الشهر السابع (شهر نجمة).

وأطلق السومريون على الشهر تسمية (ITU) بمعنى شهر. وبعض أسماء الأشهر السومرية تشير إلى فعالية زراعية تحدث عادة في ذلك الشهر. حيث نجد أن الشهر الثاني عشر هو شهر (شكينكو ŠE (KIN-KU5) وهو شهر آذار قد سمي بشهر (حصاد الشعير) وإذا لم يكن الشعير ناضجاً في بدء الشهر الثاني عشر يضيفون شهراً كبيساً اسمه بالسومرية (ITUDLRLGU) حتى يقع حصاد الشعير دائماً في هذا الشهر.

وأطلق على شهر (نينيكار - NE.(NE.GAR)) في مدينة لكش، اسم عيد (أكل الدخن على شرف الإله ننكرسو - DINGIR NIN. GIR.SU) وهو اسم آخر للإله (تموز- d duzu) سومي في مدينة (أور URki). عيد (نينازو) وهو اسم للإله تموز عندما يكون في العالم السفلي، وسمي بعيد المشاعل في مدينة (نفر- EN.LILki). وشملت طقوس هذا الشهر على أكل الخبز في الحفلات الجنائزية لتموز الحي الباقي في عالم الأموات حاملاً المشاعل ليلاً لأرواح الأموات.

وسميت الأشهر السومرية بصورة عامة بالأسماء الآتية:

١. BAR.ZAG.GAR - بارزكار: ويقابل شهر نيسان ومعناه الشهر الأول في السنة وهو من أشهرهم المقدسة حيث كرسوه للإلهين انو وانليل إلهي السماء والهواء. كما أطلقوا عليه تسمية شهر المعبد أو المزار.

٢. GU4.SI.GA - كوسيسا: ويقابل الشهر أيار ومعناه شهر الثور المقدس لأن هذا الشهر يقع في برج الثور أيضا.

٣. SIG4.GA - سيككا: ويقابل الشهر حزيران ومعناه صناعة اللبن.

٤. ŠU.NUMUN.NA: ويقابل الشهر تموز وهو الشهر المقدس شهر التصفح والاستغفار.

٥. NE.NE.GAR - ننكار: ويقابل الشهر آب وقد خصص للإله ننكشزيدا.

٦. KIN.dINNAN.NA كينينانا: ويقابل الشهر أيلول أي شهر نزول عشتار للعالم السفلي حيث كرس هذا الشهر لها.

٧. DU6.KU - دوكو: ويقابل الشهر تشرين الأول ويعني شهر الصفاء واللمعان.

٨. APIN.DU8.A – ابيندوثا: ويقابل الشهر تشرين الثاني.

٩. GAN.GAN.NA – كان كان نا: ويقابل الشهر كانون الأول.

١٠. AB.BA.É – ابباي: ويقابل الشهر كانون الثاني.

١١. ZÍZ.A.AN – زيز ا ان: ويقابل الشهر شباط ويعني العصا أو الصولجان.

١٢. SE.KIN.KU5 – شيكنكو: ويقابل الشهر آذار أي شهر حصاد الشعير[٣٦].

أما الأكديين (بابليون وآشوريون) فقد اتبعوا التقويم السومري تماماً. إلا أن أسماء الأشهر لدى الأكديين اختلفت حيث أطلقوا على الشهر بالأكدية تسمية (warhum)[٣٧]. وكان أول شهورهم (نيسان) وأخرها (آذار) تماماً كالسومريين[٣٨]. وكان في بابل[٣٩]. ما يعرف بالتقويم التخطيطي الذي استخدم للأغراض الرسمية وإيفاء الديون وحسابات الفوائد وغيرها. والذي يفترض أن السنة مكونة من (٣٦٠) يوماً موزعة على (١٢) شهراً، ومن أجل تلافي الفرق بينها وبين السنة الشمسية، أي الخمسة أيام المتبقية كانت الأشهر تعدل فصلياً، أي كل ثلاثة أشهر من ربط الفاتح من نيسان بالاعتدال الربيعي، حيث كان الفاتح من نيسان دوماً في التقويم النظري هو يوم الاعتدال وبداية السنة الجديدة[٤٠].

وكانت أسماء الأشهر ترتبط بدلالات عديدة منها زراعية وفلكية. فضلاً عن ارتباط بعض الأسماء بأساطير ومعتقدات دينية ولا زال قسم كبير منها يستخدم إلى الوقت الحاضر[٤١].

وأسماء الأشهر في اللغة الأكدية كالآتي:

١. nisânnu –نيسان: يقابل الشهر نيسان ومعناه البدء أو الشروع. حيث يقع الاحتفال برأس السنة البابلية بالفاتح من هذا الشهر. وبعد عصر حمورابي أطلق عليه البابليون تسمية arah rabbuti أي ((الشهر العظيم)) اقتبسه اليهود وأطلقوا عليه اسم ((ابيب)) ومعناه ((الزهر)) ويقابله بالعربية ((أب)) وتعني السنابل والربيع عرف بالبهلوية ((ني-أسان)) أي اليوم الجديد ويقصد به رأس السنة.

٢. ayaru – آيار: ويقابل الشهر آيار ويعني (تفتح الأزهار) من المصدر aru بمعنى الزهر أيضاً. وفي العربية أير وأيار تعني ((الهواء الحار)).

٣. Simânu – سيمانُ: ويقابل الشهر حزيران وهو لا يتفق واسمه البالي مع التسمية الشائعة الآن (حزيران) وهي آرامية الأصل. وربما اقتبس البابليون التسمية من السومريين.

٤. Duzu – تموز: ويقابل الشهر تموز كما ورد بصيغة du-muzi وتعني الابن البار.

٥. Abu – آب: ويقابل الشهر آب وعرف بهذا الاسم لدى البابليين لشدة حرارته. ويطلق عليه اليهود نفس التسمية العربية آب[٤٢].

٦. Ululu – اللُ: ويقابل الشهر أيلول. ويقابل هذا الشهر بالعربية ((ول)) أو ((هل)) بمعنى ((الصراخ والعويل)) وعلى ما يبدو أن المناحات على موت الإله تموز كانت تقام في هذا الشهر.

٧. tasritu – تشرت: ويقابل الشهر تشرين الأول وقد كرسه البابليون للإله الشمس. وقد عرف لدى اليهود باسم ((تشري)) وفي الآرامية ((شيرا)) وفي العربية ((شرع)) ومعناه البدء.

٨. arahsamna - ارخسمن: ويقابل الشهر تشرين الثاني.

٩. Kislimu - كيسليمْ: ويقابل الشهر كانون الأول وفيه يحدث الانقلاب الشتوي.

١٠. tebetu - طبتُ: ويقابل الشهر كانون الثاني ويمثل قمة الشتاء.

١١. Sabattu - شباطُ: ويقابل الشهر شباط وفيه تحدث العواصف والأمطار.

١٢. addaru - اذارُ: ويقابل الشهر آذار وكرس للإله آشور كما أطلق عليه arah Sibbati أي شهر السبعة ويقصد بها الأرواح الشريرة والشهر addaru الشهر الأول لدى العيلاميين وهناك من يعتقد أن كلمة آذار مشتقة من الجذر (هدر) ومعناه ((الصوت/الصخب)) وذلك للعواصف الربيعية ذات الرياح الشديدة وكذلك ((البرق والرعد))، وهذا ما نلحظه في هذا الشهر حتى الوقت الحاضر[illegible].

وكما هو واضح فإن أسماء معظم الأشهر ظلت مستخدمة في العراق إلى الوقت الحاضر وحتى بعض البلدان العربية المجاورة وانتقل بعضها إلى اللغة العبرية والآرامية والسريانية[illegible]. مما دفع البعض إلى الظن خطأ أن الأسماء دخلت العربية من العبرية أو السريانية في حين أنها أسماء من التراث اللغوي العراقي القديم أينما وجدت[illegible].

ومما تجدر الإشارة إليه استخدام الشهر القمري لتاريخ العقود والوثائق والقضايا القانونية فمن خلال إحدى قضايا المحاكم التي تعود للعصر الآشوري الحديث (٩١١-٦١٢) ق.م. نقرأ ما يأتي:

1- NA4KIŠIB 1EN.MAN.PAP Ša L.GIR.2

((ختم بيل - شد الحارس))

2- de-enu Ša [illegible] NINA [illegible]

((قضية ننوايا بخصوص عبيده))

3- ina UGU Lu.IR.MES. Šu.

((ضد بيل شرو-اوصر اشتكى))

4- TA 1EN. MAN. PAP ig-ru-u-ni.

((في بداية الشهر القمري في حزيران))[illegible].

الفصل الرابع

الأسبوع

يعد العام والشهر والأسبوع وحدات فلكية لقياس الزمن. ولكن هذه الوحدات لم تكن كافية لترتيب شؤون الحياة المدنية والدينية في العراق القديم، فكان الشهر وحدة طويلة، واليوم وحدة قصيرة، وقد دعت الحاجة إلى استحداث وحدة وسيطة بينهما، فمهدت حقاً أوجه القمر الأربعة (الهلال، الربع الأول، البدر، الربع الأخير) بتقسيم الشهر إلى أربعة أقسام ولكن تعيين مدد تلك الأوجه على التمام لم يكن أمراً يسيراً، والراجح أن تلك الأوجه هي أصل الوحدة الزمنية التي ندعوها الأسبوع، ومع ذلك تطلب الأمر تطوراً طويل الأمد حتى صار من الممكن تثبيت تلك الوحدة الإضافية بالقدر الكافي[illegible].

وقد قسم البابليون الشهر القمري إلى أربعة أقسام متساوية[illegible]، وقرنوا أيام الأسبوع بالكواكب السيارة الخمسة التي كانت تقرن بدورها بأسماء الآلهة الخمسة[illegible]، وهي كالآتي:

اسم الكوكب		اسم الإله الممثل له
المشتري	UMUN.PA.UD.UD.A	مردوك
الزهرة	DIL.BAT	عشتار
زحل	LU.BAT.SAG.US	ننورتا
عطارد	LU.BAT.GU.UD	نابو
المريخ	ZAL.BAT.A.NU	نركال

ثم أضافوا يوماً من أيام الأسبوع للقمر (Sin) يوماً آخر للشمس (Šamaš). بذلك أصبح عدد أيام الأسبوع بعدد الآلهة السبعة العظيمة.

وحاول البابليون أن يتخذوا لهم تقويماً أسهل من هذا بأن قسموا الشهر إلى ستة أسابيع في كل منها خمسة أيام. كما أن الآشوريين في تاريخهم القديم قسموا الشهر إلى ثلاثة أقسام كل منها مكون من عشرة أيام. لكن ثبت بعدئذ إن أوجه القمر أقوى أثراً من رغبات الناس.

وهناك من الأدلة ما تشير إلى اهتمام العراقيين القدماء بالرقم (سبعة) وكثيراً ما يرد هذا الرقم في أدبياتهم وأساطيرهم الدينية. وربما كان نظام الأسبوع الذي ابتدعه العراقيون القدماء للأسباب الآتية:

١. كان العراقيون القدماء يحافظون ويركزون على أداء الطقوس الدينية في اليوم الأول من الشهر، ويوم اكتمال القمر (البدر-اليوم-الرابع عشر)، ثم أخذوا ينصفون هذه الأربعة عشر يوماً وهكذا، حتى أصبح مقسماً إلى أربعة أقسام (أسابيع)، ويبدو أن فكرة الأسبوع تطورت في القرون القلائل ق.م. نتيجة الجمع بين الفكرة البابلية والسبت اليهودي كما جاء في خلق العالم في ستة أيام في التوراة.

٢. يذكر أن أطباء العراق القديم أنهم منعوا مرضاهم من مراجعتهم أو حتى لمسهم في اليوم السابع من الشهر ومضاعفاته.

٣. عرف العراقيون القدماء خمسة كواكب سيارة فضلاً عن الشمس والقمر فيصبح العدد (٧). وهناك من الأدلة الكافية على أن الرقم (٧). كان يقصد بذكره في معظم الأحوال على أنه يرمز للكثرة.

ونجد في أسطورة الخلقة البابلية إشارات مهمة إلى تقسيم دورة القمر الشهرية إلى أربعة أجزاء بالنسبة إلى وجه القمر. فإن الشهر القمري أنسب أنواع التقاويم فبالإمكان تقسيمه إلى أربع فترات زمنية واضحة وفق أوجه القمر الأربعة.

وتجدر الإشارة إلى أن الأسابيع البابلية لم تكن مستمرة مثل أسابيعنا بل تحتم أن يكون اليوم الأول من كل شهر هو اليوم الأول من الأسبوع الذي يقع فيه.

الفصل الخامس

اليوم

قسم العراقيون القدماء الزمن إلى سنين والسنة إلى أشهر والشهر إلى أسابيع، وقد تطلب منهم هذا التقسيم المزيد من التقنين من أجل دقة التقويم، فجاء تقسيم الأسبوع إلى سبعة أيام، واليوم كما هو معروف المدة الزمنية التي تقطعها الأرض لإكمال دورة كاملة حول محورها في أربع وعشرين ساعة.

وحسب السنة الشمسية فإن اليوم يبدأ من بداية الدقيقة الأولى بعد الساعة الثانية عشرة ليلاً لينتهي مع نهاية الدقيقة الأخيرة من نفس الساعة في منتصف الليلة التالية.

أما اليوم في التقويم القمري والذي يسير عليه سكان العراق القديم فإنه يبدأ من شروق القمر ويمتد إلى شروقه التالي[illegible].

وقسم العراقيون القدماء اليوم إلى اثنتي عشرة ساعة وهذه الساعة تعادل ساعتين من حسابنا والتي أطلق عليها بالسومرية ((Kaskal.GID) وبالأكدية (بير - beru/ biru)[illegible]، والبير في اللهجة البابلية تترجم عادة بـ(ساعة مضاعفة) وان كان معناها بالنسبة لساعاتنا يختلف من حيث طول الفترة بالنسبة للموسم[illegible]، وأطلق على اليوم في اللغة السومرية (U4) أما في اللغة الأكدية فسمي (Umu)[illegible].

وكان البابليون قد قاموا بتقسيم اليوم إلى (٣٦٠) قسماً كأيام السنة الـ (٣٦٠) أو تدرجات الدائرة الفلكية الكونية المؤلفة من (٣٦٠) درجة والذي كان كل قسم يعادل أربعة دقائق بمعنى آخر إنهم أدركوا نظرياً ما عرفناه نحن فيما بعد بخطوط الطول التي تحتاج الأرض في حركتها حول نفسها أن تقطع المسافة بين خط وآخر بأربع دقائق حيث تقطع في اليوم والليلة (٣٦٠) خطاً[illegible].

ونظراً لما تميز به فلكيو العراق القديم من دقة في المراقبة والحسابات فقد قاموا بتقسيم اليوم إلى جزأين: مضيء ومعتم. فالجزء الأول المضيء من اليوم وقصد به ((النهار)) الذي عرف في اللغة السومرية بـ(UD) وباللغة الأكدية (اوم-Umu). والمفردة الأكدية أقرب ما تكون لمرادفتها في اللغة العربية ((يوم)). أما الجزء الثاني فكان ((الليل)) الذي عرف بالسومرية (GE6) في حين أطلق عليه الأكديون (صلمُ- Sālamu أو Salmu) وتعني الظلام والعتمة وهي تطابق نفس المعنى واللفظ العربيين[illegible].

وكان النهار والليل في بلاد بابل مقسمان إلى ثلاثة أقسام سميت بالحراسات وهي بالسومرية (EN.NUN) وبالأكدية (مصارتُ-massartu) والحراسة كانت تساوي ساعتين وتساوي (أربع) ساعات من توقيتنا الحالي، وعلى هذا فإن ساعات اليوم القديم تساوي اثنتي عشرة ساعة مضاعفة[٦٨].

وقسموا الساعة إلى (٣٠) كيش ((geš أو uš)) وبالحساب الحالي فإن الساعة المضاعفة تساوي (٣٠) كيشاً، وعلى هذا فالكيش يساوي (٤) دقائق حالياً والساعة القديمة تساوي ٣٠ × ٤ = ١٢٠ دقيقة من توقيتنا الحالي[illegible].

ومن خلال الإنجاز الرائع في مجال التقويم نرى أن العراقيين القدماء قد استخدموا معارفهم المتقدمة في الرياضيات لضبط نسب أطوال الليل إلى أطوال النهار بحسب فصول السنة المختلفة وقد وضعوا لذلك نسباً رياضية تستند إلى المتواليات العددية، وقد وضعوا آلات لقياس أجزاء اليوم مثل المزولة، والساعات المائية لقياس ساعات الليل[illegible].

الفصل السادس

الساعة

من أجل أن يكون قياس اليوم أكثر دقة وبوحدات أصغر - تقل عن اليوم الواحد - ابتكر العراقيون القدماء الساعات لغرض قياس أجزاء اليوم واستخدموا لذلك أنواعاً من الساعات وهي الساعة المائية ليلاً والساعة الشمسية نهاراً والساعة الرملية، كما استخدمت الساعة الشمسية لتحديد الاعتدالين والانقلابين من خلال قياس طول الظل وانحرافاته[٧١].

وعرفت الساعة باللغة السومرية بـ(KASKAL.GÍD) [٧٢]، بينما أطلق عليها في اللغة

الأكدية القديمة بـ DA-NA)) ومن ألفاظها أيضا (da-an-na) بينما جاءت التسمية البابلية بـ(بير- bēru / biru) [٣٣]، كما وردت مقطعياً (bi-e-ru-um) وهي ساعة مضاعفة عن قياس وقت الساعة المتعارف عليه بتوقيتنا الحالي: أي أن كل واحد ((بيرٌ)) (١ bēru) يعادل ساعتين بحساباتنا الحالية، وبالرغم من أننا نقسم اليوم بوقتنا الحاضر إلى ((٢٤)) ساعة، إلا أننا نلاحظ تأثرنا وتقيدنا بالتراث العراقي القديم حيث نجد عقارب الساعة تبدأ وتنتهي بالرقم ((١٢)). وهذا نابع من التقسيم البابلي لليوم الكامل بعدد متساو من الساعات خص نصفها الأول للنهار والثاني للمساء[٣٤]، وفضلاً عن ذلك نجد أن العلامة التي دونت بها مفردة (بيرٌ-bēru) أي الساعة البابلية (هي عبارة عن خطين متوازيين يقطعهما خطان آخران وإن النهايات الأربع لهذه الخطوط ربما تشير إلى الأرقام الأربعة الرئيسة التي غالباً ما نجدها في ساعاتنا الحالية (الحديثة) (١٢، ٣، ٦، ٩)[٣٥] (انظر الشكل (١).

قسمت الساعة البابلية الواحدة إلى (٦٠) دقيقة وهي أيضا مضاعفة في وقتها عن قياس وقت الدقيقة المستخدم حالياً، كما قسمت الدقيقة إلى (٦٠) ثانية مضاعفة[٣٦].

وعرفت الدقيقة في اللغة السومرية بـ(GLIŠ, UŠ) التي يحتمل أن تكون المرادفة الأكدية لهذا المقطع الرمزي (أشار- išāru أو (m) ušāru) وهي مفردة مقربة جداً للاستخدام السائد في وسائل الإعلام السمعية (المذياع مثلاً) عندما تذكر: أن مؤشر الوقت يشير إلى الساعة أو إشارة الوقت تشير إلى الساعة، وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار وبشكل مستقل شكل المقطع (GĪŠ) لربما يدل على عقرب الساعة (القضيب المؤشر) (انظر الشكل (٢))[٣٧].

وأمدتنا النصوص المسمارية بمعلومات قيمة عن تمييز البابليين لساعات الليل عن ساعات النهار، ونستشف ذلك من خلال نصوص العصر البابلي المتأخر والتي نستل منها الأمثلة الآتية:

فنقرأ في إشارات الوقت:

((UD.15. KAM Ša nisanni umu Ú mūši sitgulu, KASKAL.GÍD umu. KASKAL.GÍD mūši)).

ويترجم:

((في اليوم الخامس عشر من شهر نيسان يتساوى النهار والليل حيث تصبح ست ساعات مضاعفة للنهار وست ساعات أخرى للمساء)).

وكذلك:

((1 KASKAL.GÍD GE, ittalak kakkabu rabu ....Issaru)).

أي:

((عند حلول الظلام (الليل) وفي أول ساعاته يسطع (يومض) النجم الكبير من الشمال نحو الجنوب)).

ونقرأ في نص آخر:

((11/2 KASKAL.GÍD ME.NIM.A)).

((عند الساعة الواحدة والنصف من الصباح)).

و:

((1 KASKAL.GÍD GE6)).

((عند الساعة الأولى من الليل)).

ومن إشارات الوقت أيضا:

((1 - na ½ KASKAL.GÍD ud me a - na sēri tatārma)).

ويترجم:

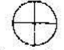
((عند الرجوع إلى منطقة خارج المدينة (وتحديداً) عند النصف الأول من ساعة النهار الأولى))[٣٨].

واستخدم البابليون عدة أنواع من الساعات المائية، والتي أطلق عليها باللغة السومرية تسمية

(DIB.DIB) وباللغة الأكدية (دبدب-dibdibbu)، والتي استخدمت في النهار. وكانت على عدة أشكال فهي اما اسطوانية أو منشورية الشكل. وتعمل الساعة المائية من خلال قياس كمية الماء المزاح من خلال الثقب الذي يتوسطها. ويقاس بالشيقل. والمانا.

وهناك انواع من الساعات المائية التي تعود إلى مجموعة النمرود، محفوظة في المتحف البريطاني منها نموذج ساعة عبارة عن طاسة برونزية مثقوبة في وسط قاعدتها السفلى تمت مقارنتها مع عدد من الطاسات التي تعود للقرون الوسطى من ذوات الأصول الأوربية فعرف أنها من الساعات المائية.

وهذه الساعة (الطاسة) تختلف بعملها عن بقية الساعات من حيث أن الماء لا يوضع بداخلها بل إن الطاسة نفسها توضع فوق الماء في إناء أكبر حجماً وكانت تغطس بوقت قصير جداً. وكان ينظم قياس الماء بوزن الطاسة وحسب حجم الثقب. أما الاختلافات التي كانت تنجم عن حجم الثقب فكانت تهمل لأهداف علمية. ومجموعة هذه الطاسات ستجعل من الممكن قياس طول الوقت بها إلى ما دون الخمس دقائق نزولاً إلى حد الدقيقة الواحدة أو حتى أقل من ذلك.

وقد أشار اللوح المرقم (BM-86378) إلى التطبيق العملي للساعة المائية وكيفية إضافة الماء إليها. إن الساعة المائية ذات الحوض الأسطواني أو الشكل المنشوري وغيرها من ذوات الثقب في الأسفل كانت من أجل تحديد طول ساعات الليل. ففي الانقلاب الصيفي كان عليهم صب (٢) منا من الماء لكل ساعة. وإن نفاد الماء كان يحدد نهاية الساعة وكان يضاف (١/٢) منا كلما مر نصف شهر لقياس طول الليل. وفي الاعتدال الربيعي كان يفرغ (٣) منا ويفرغ (٤) منا لقياس ساعات الليل في الانقلاب الشتوي. وبعبارة أخرى فإن طول ليل الشتاء كان يقتضي صب كميات أكبر من الماء لقياسه وتقليلها صيفاً وهكذا يصبح المن الواحد ممثل أحد المواقيت التي يطلق عليها (massartu) وتعادل أحد المواقيت ومن المحتمل أنها تساوي ساعة ونصف بابلية مضاعفة حالياً. وكما أشرت سابقاً بأن الساعة المائية التي عرفت بتكرار المقطع الرمزي (DIB.DIB) والمدون بالعلامة الصورية  وهو شكل قريب جداً من الشكل المعتاد للساعات الدائرية التي نحملها في أيدينا الآن. (انظر الشكل(٣)). وقد حور شكل العلامة في المراحل التالية وذلك بجعل الشكل الدائري على شكل مربع ⊞ وهذا الشكل هو الآخر مألوف لنا الآن. وإن تسمية (DIB.DIB) كانت تسبق بالمقطع (giš) الدال على المواد التي كانت تصنع من الخشب وهذا يعني بطبيعة الحال أن الساعة البابلية كانت ساعة مصنوعة من الخشب ونظراً لعدم قدرة الخشب على مقاومة الظروف الطبيعية فقد حرمنا من العثور على أثر مادي واضح المعالم يعرفنا بطبيعة الساعة المستخدمة أنذاك.

أما عن النهار وقياس ساعاته فقد استخدم العراقيون القدماء الساعة الشمسية التي كانت عبارة عن قضيب يوضع عمودياً في إناء مليء بالرمل. يحسب الوقت من خلال قياس طول الظل المنعكس من هذا القضيب، واحتوى النص المسماري (BM-86387) معلومات تشير إلى أن طول القضيب سيكون ياردة واحدة عندما تنقضي ساعتين وثلث الساعة في النهار خلال الفترة التي تقع بعد الانقلاب الشتوي. إن عدم ذكر النص لطول القضيب الحقيقي وتطرقه فقط إلى طول الظل وإثناء فترة محددة من الزمن يدل على أن طول القضيب للساعة الشمسية كان واحداً في جميع الساعات الشمسية.

الخاتمة

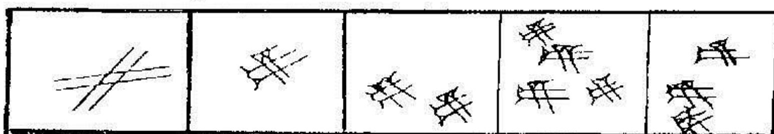
تناولت في بحثي الموسوم بـ((أقسام الزمن والوقت في العراق القديم)) الحديث عن جانب مهم من جوانب الحضارة العراقية القديمة في مجال الاهتمام بالزمن والوقت نظراً لما لهذا الأمر من أهمية بالغة في حياة الإنسان وتنظيمها،

وخاصة فيما يتعلق بالزراعة والتجارة ومعرفة أوقات الاحتفالات الدينية وأعياد رأس السنة.

والحقيقة الظاهرة للعيان أن العراقيين القدماء هم أول من اهتم بالزمن وتقسيم الوقت ونرى ذلك واضحاً في تقسيمهم السنة إلى اثني عشر شهراً والشهر إلى ثلاثين يوماً واليوم إلى اثنتي عشرة ساعة مزدوجة، وأن هذا التقسيم هو التقسيم المعمول به حالياً في معظم بلدان العالم، بالإضافة إلى أن أسماء الأشهر هي ذاتها المستخدمة حالياً في بعض الدول العربية. كما نرى أن العراقيين القدماء هم أول من ابتدع مبدأ الكبس للتوفيق ما بين السنتين القمرية والشمسية بالإضافة إلى ابتداء سنتهم في النصف من شهر نيسان وهذا ما نطالعه لدى قراءتنا الأبراج في الصحف والمجلات.

مما تقدم نرى مدى تأثير التراث العراقي القديم في مجال احتساب الوقت والزمن على البلدان المجاورة وغير المجاورة والذي يزيد من عراقة هذا البلد وأصالة حضارته.

DANNA beru



شكل رقم (١)

نقلاً عن: اسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر المسمارية»، المصدر السابق، ص ٣١٠.

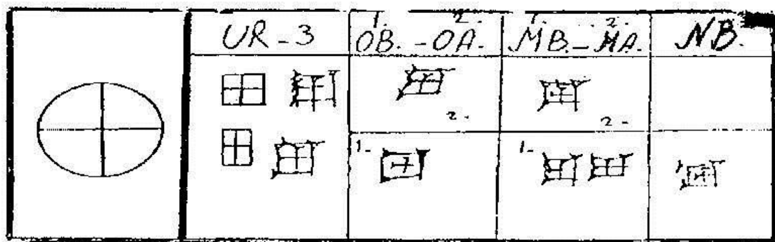
GIS = isaru



شكل رقم (٢)

نقلاً عن: اسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر المسمارية»، المصدر السابق، ص ٣١٠.

DIB DIB = tisbutu



شكل رقم (٣)

نقلاً عن: اسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر المسمارية»، المصدر السابق، ص ٣١٠.

الحواشي

١. روثن. مارغريت. علوم البابليين. ترجمة: يوسف حبي، الموصل، ١٩٨٠، ص٨٩.

٢. إسماعيل. خالد سالم، مظاهر التوحد في العلوم الصرفة. بحث مقدم إلى الندوة العلمية حول وحدة حضارة وادي الرافدين. بغداد، ٢٠٠١، ص١٥٥.

٣. روثن. مارغريت. المصدر نفسه. ص٩٠.

٤. الخاتوني. عبد العزيز الياس سلطان. أثر البيئة الطبيعية في تاريخ وحضارة بلاد الرافدين. أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب. جامعة الموصل، ٢٠٠٠، ص١٥٥.

5. Oppennaheim, A. Leo, Ancient Mesopotamia, Chicago, 1964. PP. 145-146.

6. Oppennaheim, A. Leo, "Babylonian and Assyrian Historical Texts", In ANET. P.269

٧. الملك الأول من الإمبراطوية الآشورية الأولى من العصر الآشوري الحديث حكم لمدة (٢١) سنة، خلفه في الحكم الملك (توكلتي نيورتا الثاني). ينظر: النحفي، حسن، معجم المصطلحات والإعلام في العراق القديم، ط١، بغداد، ١٩٧٥، ص١٥.

٨. ساكز. هاري، قوة آشور. ترجمة: عامر سليمان، بغداد، ١٩٩٩، ص٢٨٦.

٩. روثن. مارغريت. المصدر السابق. ص٨٤-٨٥.

١٠. روثن. مارغريت. المصدر نفسه، ص٨٥.

١١. أحمد. نسرين أحمد عبد الحاج، حساب الزمن وضبط الوقت في العراق القديم، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب. جامعة الموصل. ٢٠٠٧، ص٨.

١٢. باقر. طه. موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة والحضارة العربية الأساسية، بغداد، ١٩٨٠، ص٨٧.

١٣. عبد الواحد. فاضل وعامر سليمان، عادات وتقاليد الشعوب القديمة. بغداد، ١٩٧٩، ص١٧٣.

١٤. الدباغ. تقي. "البيئة الطبيعية والإنسان". حضارة العراق، ج١، بغداد، ١٩٨٥، ص٢٥.

15. CDA. P.288, 422.

١٦. العبيدي. خالد حيدر عثمان حافظ، أحجار الحدود البابلية (كودورو). رسالة ماجستير غير منشورة. كلية الآداب. جامعة الموصل، ٢٠٠١، ص٦٢.

١٧. أحمد. نسرين، المصدر السابق. ص١٢.

١٨. لابات. رينيه، قاموس العلامات المسمارية. ترجمة: البير ابونا وآخرين. بغداد، ٢٠٠٤، ص٨٣.

١٩. أحمد. نسرين، المصدر السابق، ص١٢-١٣.

٢٠. كونتنيو. جورج. الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور، ترجمة: سليم طه التكريتي، ط٢، بغداد، ١٩٨٦، ص٢٧٦.

٢١. الزرقي. محسن أحمد عبد الله، أصالة العلوم البحتة والتطبيقية في بلاد وادي الرافدين وتأثيرها على بلاد اليونان. أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب. جامعة الموصل. ١٩٩٧، ص٥٤.

٢٢. الخاتوني. عبد العزيز الياس سلطان، المصدر السابق، ص١٥٦.

٢٣. لوتس. جون. بابل تاريخ مصور، ترجمة: سمير عبد الرحيم الجلبي. بغداد، ١٩٩٠، ص٢٨٦.

٢٤. رشيد. فوزي، "علم الفلك وقياس الأوقات في العراق القديم"، آفاق عربية، (٢)، ١٩٨٤، ص١٠٨.

٢٥. إله القمر وهو الإله (ننار DINGIR NANNAR) عند للسومريين و (سن d SIN) عند الأكديين، ابنته الآلهة (انانا) أو (عشتار) حبيبة تموز وافردويت الإغريق (فيبوس). انظر: النجمي، حسن، المصدر السابق، ص١٨٥.

٢٦. روثن. مارغريت. المصدر نفسه، ص٨٨.

٢٧. الأحمد. سامي سعيد. المدخل إلى تاريخ العالم القديم (العراق القديم). ج١. بغداد، ١٩٧٨، ص٢٧٩.

٢٨. اوركاجينا (اورانيمكينا): وهو أحد رجال الدين الذي استلم السلطة في مدينة لكش في حدود (أواسط القرن الرابع والعشرين) ق.م. وهو صاحب أقدم الإصلاحات المعروفة بالتاريخ، اتخذ بعض الخطوات لمعالجة المفاسد التي عمت سلالة لكش الثانية وأن يعيد الأوضاع إلى سابق عهدها، ينظر: ساكز، هاري، عظمة بابل. ترجمة: عامر سليمان، الموصل، ١٩٧٩، ص٦٦.

٢٩. الأحمد. سامي سعيد، العراق القديم. المصدر نفسه، ص٢٨١.

٣٠. يونس. أمين عبد النافع أمين، صيغ العقود في النصوص المسمارية. رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة الى كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١، ص٣٥.

٣١. الأحمد. سامي سعيد، العراق القديم، المصدر نفسه، ص٢٨١.

٣٢. لكش. تعرف خرائبها اليوم باسم (تلو) تقع في محافظة الناصرية جنوب شرقي الرفاعي وهي من المدن السومرية غير المذكورة في قائمة الملوك السومرية إلا أن سلالتين حكمتا فيها وهما سلالة كوديا وسلالة أورنانشة قبل

عصر سرجون. انظر: دانيال. كلين. موسوعة علم الآثار، ترجمة: ليون يوسف. ج٢، بغداد، ١٩٩١، ص٤٩٥.

٣٢. أور: مدينة كبيرة تقع جنوب غرب الناصرية على نهر الفرات وهي مدينة إله القمر ننار (سن) وزوجته (ننكال) اسمها المحلي (ذي المغير) حكمت فيها ثلاث سلالات أهمها سلالة أور الثانية حدود (٢٥٠٠-٢٤٠٠)ق.م.. وسلالة أور الثالثة حدود (٢١١٢-٢٠٠٦)ق.م.. انظر: دانيال. كلين. موسوعة علم الآثار. ترجمة: ليون يوسف، ج١. بغداد. ١٩٩٠، ص٨٠.

٣٤. نفر: مدينة سومرية، الاسم المحلي لها (نيبور) تقع إلى الجنوب من بغداد بنحو مائة ميل وكانت المركز الروحي والثقافي لبلاد سومر وأكد. ينظر: دانيال. كلين. موسوعة علم الآثار. ترجمة: ليون يوسف. ج٢. بغداد. ١٩٩١. ص٥٥٧.

٣٥. الأحمد، سامي سعيد، العراق القديم، المصدر نفسه، ص٢٨٠.

36. Borger , R. , Assyrisch, Babylonische Zeichenlist , Berlin , 1981 , pp.66-67.

٣٧. يونس، أمين عبد النافع أمين، المصدر السابق، ص٣٥.

٣٨. كونتنيو. جورج. المصدر السابق. ص٢٧٧.

٣٩. بابل: وهي عاصمة الدولة البابلية تقع على نهر الفرات في مدينة الحلة جنوب العاصمة بغداد، ازدهرت في عهد ملكها الخامس حمورابي (١٧٩٥-١٧٥٠)ق.م.. وبلغت أوج ازدهارها وقوتها خلال حكم الملك نبوخذ نصر الثاني (٦٠٥-٥٦٢)ق.م.. سقطت على يد القوات الأخمينية حدود سنة (٥٣٩)ق.م.. ينظر: دانيال. كلين. المصدر السابق. ج١، ص١١١-١١٢.

40. Smith , M. Sidnay , Babylonia Time Reckoniniy , Iraq , XXXI , 1960 , p.74.

٤١. الزرقي. محسن أحمد عبد الله. المصدر السابق. ص٥٤.

٤٢. سليمان. عامر. الكتابة المسمارية، الموصل. ٢٠٠٠، ص٢٧١.

٤٣. إسماعيل. خالد سالم. الأشهر - أصولها وتسمياتها في حضارة وادي الرافدين وأثرها على البلدان المجاورة. بحث مقدم إلى الندوة العلمية لدائرة الآثار والتراث، بغداد، ١٩٩٩، ص٦٢.

٤٤. حول اللغات العبرية والآرامية والسريانية وتاريخها، انظر: سليمان. عامر. اللغة الأكدية، موصل. ١٩٩١. ص٦٩.

٤٥. سليمان عامر. العراق في التاريخ القديم. ج١. موجز التاريخ السياسي. الموصل. ١٩٩٢، ص٥٧.

٤٦. البكري. محمد عبد الغني عبد الرحمن مصطفى. قضايا المحاكم في العصر الآشوري الحديث. رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب. جامعة الموصل. ٢٠٠١. ص٨٥.

٤٧. سارتون. جورج. تاريخ العلم. ترجمة: مجموعة من العلماء. ج٥. مصر. ١٩٧١. ص١٧٥.

٤٨. فريحة. أنيس. دراسات في التاريخ. بيروت. ١٩٨٠. ص١١٢.

49. Macqueen , J. G., Babylon, London, 1964, p.211.

٥٠. الراوي. فاروق نصر. «العلوم والمعارف». حضارة العراق. ج٢. بغداد. ١٩٨٥. ص٢٩٥.

٥١. فريحة. أنيس. دراسات في التاريخ. المصدر السابق. ص١٢٢.

٥٢. ديورانت. ول. قصة الحضارة. ترجمة: زكي نجيب محمود. المجلد(١)، ج١، بيروت. ١٩٨٨. ص٢٥١.

٥٣. باقر. طه. «مفهوم الزمن في حضارة وادي الرافدين وعلاقته بالخلود». آفاق عربية. ١٠. ١٩٧٧. ص٨٦.

٥٤. الزرقي. محسن أحمد عبد الله. المصدر السابق. ص٥٥. وفي ملحمة كلكامش مثلاً ورد ذكر الرقم (٧) ستة مرات. وفي أسطورة الخليقة ورد ذكر سبعة أبراج. ينظر. باقر. طه. ملحمة كلكامش. بغداد. ١٩٨٦.

٥٥. ساكز. هاري. عظمة بابل. المصدر السابق. ص٥٦٢.

٥٦. الأحمد. سامي سعيد. «الطب العراقي القديم». سومر. العدد(٣٠). ١٩٧٤. ص٦٣. وكذلك: روثن. مارغريت. المصدر السابق. ص١١٣.

57. Mason , F. J., A History of Science, U.S.A., 1969, p.19

وكذلك. رشيد. فوزي. «٣٠ رقم بابلي من ذهب». آفاق عربية. العدد(٣). ١٩٩٠. ص٢٨.

٥٨. تعد أسطورة الخليقة البابلية من أشهر أساطير الخليقة المكتشفة وأكملها وتعرف بالاكدية (انما ايلش / enu mma-eliš) وهي تضم زهاء ألف بيت من الشعر. وقد دونت على سبع رقم طينية. حول هذه الأسطورة ينظر: باقر. طه. مقدمة في أدب العراق القديم. بغداد. ١٩٧٦. ص٧٢.

٥٩. باقر. طه. «مفهوم الزمن في حضارة وادي الرافدين وعلاقته بالخلود». المصدر السابق. ص٤٢.

٦٠. سارتون. جورج. تاريخ العلم. ترجمة: مجموعة من العلماء. ج١. ط٢. القاهرة. ١٩٦٣. ص١٧٦.

٦١. الجبوري. سلمان إبراهيم. تاريخ التقويمين الميلادي والهجري ومبادئهما. بغداد. ١٩٨٧. ص١٣

٦٢. ديورانت، ول، المصدر السابق، ص٢٥٢.

٦٣. إبراهيم، نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، ج٦، بيروت، ١٩٦٧، ص٢٢٥.

٦٤. ساكز، هاري، عظمة بابل، المصدر السابق، ص٥٦٣.

٦٥. سليمان، عامر، المعجم الأكدي، ج١، بغداد، ١٩٩٩، ص٩٦.

٦٦. الحايري، علي حسين، «مفهوم ((الزمان)) في الفكر الرافدي بين الفلك والرياضيات»، سومر، ٣٩، ١٩٨٣، ص١٢٩.

٦٧. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر المسمارية»، آداب الرافدين، العدد (٣١)، جامعة الموصل، ١٩٨٨، ص٢٠٧.

٦٨. الراوي، فاروق ناصر، «نظام التوقيت في العراق القديم»، بحوث الندوة القطرية السادسة لتاريخ العلوم عند العرب، بغداد، ١٩٩٠، ص٢٧٠.

٦٩. كونتينو، جورج، المصدر السابق، ص٣٦٧.

٧٠. باقر، طه، «مفهوم الزمن في حضارة وادي الرافدين وعلاقته بالخلود»، المصدر السابق، ص٤٣.

٧١. الزرقي، محسن أحمد عبد الله، المصدر السابق، ص٥٧.

٧٢. سليمان، عامر، المعجم الأكدي، المصدر السابق، ص١٤٣.

٧٣. سليمان، عامر، المعجم الأكدي، المصدر السابق، ص١٤٣.

٧٤. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر المسمارية»، المصدر السابق، ص٢٠٧.

٧٥. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر المسمارية»، المصدر نفسه، ص٢٠٧-٢٠٨.

٧٦. ديورانت، ول، المصدر السابق، ص٢٥٢.

٧٧. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر المسمارية»، المصدر السابق، ص٢٠٨.

٧٨. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر المسمارية»، المصدر السابق، ص٢٠٨.

٧٩. الزرقي، محسن أحمد عبد الله، المصدر السابق، ص٥٧.

٨٠. الشيقل: بالسومرية (GÍN)، وبالأكدية (شقل-Šiqlu) وهو وحدة وزن ويعادل في الوقت الحالي (٨,٤) غم، ينظر: النجفي، حسن، المصدر السابق، ص٢٤٠.

٨١. المانا: بالسومرية (MA.NA) وبالأكدية (منُ-manu) وهو وحدة وزن ويعادل في الوقت الحالي (٥,٥) غم، ينظر: النجفي، حسن، المصدر السابق، ص٢٤٠.

٨٢. النمرود (كلخو): وهي ثاني العواصم الآشورية، وأكثرها روعة من حيث الآثار الباقية. تقع أطلالها على بعد (٣٧)كم إلى الجنوب الشرقي من مدينة الموصل على الضفة الشرقية من نهر دجلة، يعزى تأسيسها إلى زمن الملك شلمنصر الأول (١٢٧٣-١٢٤٤)ق.م.. وتشير الدلائل إلى أن المدينة كانت مستوطنة قديماً في الألف الثالث ق.م.. وكان الملك آشور ناصر بال الثاني (٨٨٣-٨٥٩) ق.م.. وسعها بعد أن اتخذها عاصمة له وشيد فيها القصور والمعابد والدور، ينظر: باقر، طه، وسفر، فؤاد، المرشد إلى مواطن الآثار والحضارة، الرحلة الثالثة بغداد، ١٩٦٦.

83. Smith , OP.Cit, pp.77-78.

٨٤. الزرقي، محسن أحمد عبد الله، المصدر السابق، ص٥٨.

٨٥. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر المسمارية»، المصدر السابق، ص٢٠٩.

٨٦. روثن، مارغريت، المصدر السابق، ص١٠٩.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع العربية:

١. إبراهيم، نجيب ميخائيل، مصر والشرق الأدنى القديم، ج٦، بيروت، ١٩٦٧.

٢. الأحمد، سامي سعيد، «الطب العراقي القديم»، سومر، العدد (٣٠)، ١٩٧٤، ص٩٢.

٣. الأحمد، سامي سعيد، المدخل الى تاريخ العالم القديم (العراق القديم)، ج١، بغداد، ١٩٧٨.

٤. إسماعيل، خالد سالم، «تعليقات حول مصطلحات التوقيت في المصادر المسمارية»، آداب الرافدين، العدد (٣١)، ١٩٩٨، ص٢٠٧-٢١٠.

٥. إسماعيل، خالد سالم، الأشهر - أصولها وتسمياتها في حضارة وادي الرافدين وأثرها على البلدان المجاورة، بحث مقدم إلى الندوة العلمية لدائرة الآثار والتراث، بغداد، ١٩٩٩.

٦. إسماعيل، خالد سالم، «مظاهر التوحد في العلوم الصرفة»، بحث مقدم إلى الندوة العلمية حول وحدة حضارة وادي الرافدين، بغداد، ٢٠٠١.

٧. أوتس، جون، بابل - تاريخ مصور، ترجمة: سمير عبد الرحيم الجلبي، بغداد، ١٩٩٠.

٨. باقر، طه، وسفر، فؤاد، المرشد إلى مواطن الآثار والحضارة، الرحلة الثالثة، بغداد، ١٩٦٦.

٩. باقر، طه، مقدمة في أدب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦.

١٠. باقر، طه، «مفهوم الزمن في حضارة وادي الرافدين وعلاقته بالخلود»، آفاق عربية، ١٠، ١٩٧٧، ص٨٦.
١١. باقر، طه، موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة والحضارة الاسلامية، بغداد، ١٩٨٠.
١٢. باقر، طه، ملحمة كلكامش، بغداد، ١٩٨٦.
١٣. البكري، محمد عبد الغني عبد الرحمن مصطفى، قضايا المحاكم في العصر الآشوري الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١.
١٤. الجابري، علي حسين، «مفهوم ((الزمان)) في الفكر الرافدي بين الفلك والرياضيات»، سومر، ٣٩، ١٩٨٣، ص١٢٩.
١٥. الجبوري، سلمان ابراهيم، تاريخ التقويمين الميلادي والهجري ومبادئهما، بغداد، ١٩٨٧.
١٦. الخاتوني، عبد العزيز الياس سلطان، أثر البيئة الطبيعية في تاريخ وحضارة بلاد الرافدين، أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠٠.
١٧. دانيال، كلين، موسوعة علم الآثار، ترجمة: ليون يوسف، ج١، بغداد، ١٩٩٠.
١٨. دانيال، كلين، موسوعة علم الآثار، ترجمة، ليون يوسف، ج٢، بغداد، ١٩٩١.
١٩. الدباغ، تقي، «البيئة الطبيعية والإنسان»، حضارة العراق، ج١، بغداد، ١٩٨٥، ص٢٥.
٢٠. ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، المجلد (١)، ج١، بيروت، ١٩٨٨.
٢١. رشيد، فوزي، «علم الفلك قياس الأوقات في العراق القديم»، آفاق عربية، (٢)، ١٩٨٤، ص١٠٨.
٢٢. رشيد، فوزي، «٣ رقم بابلي من ذهب»، آفاق عربية، العدد (٣)، (١٩٩٠)، ص٢٨.
٢٣. الراوي، فاروق ناصر، «العلوم والمعارف»، حضارة العراق، ج٢، بغداد، ١٩٨٥.
٢٤. الراوي، فاروق ناصر، «نظام التوقيت في العراق القديم»، بحوث الندوة القطرية السادسة لتاريخ العلوم عند العرب، بغداد، ١٩٩٠.
٢٥. روثن، مارغريت، علوم البابليين، ترجمة: يوسف حبي، الموصل، ١٩٨٠.
٢٦. الزرقي، محسن أحمد عبد الله، أصالة العلوم البحتة والتطبيقية في بلاد وادي الرافدين وتأثيرها على بلاد اليونان، أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ١٩٩٧.
٢٧. سارتون، جورج، تاريخ العلم، ترجمة: مجموعة من العلماء، ج١، ط٢، القاهرة، ١٩٦٣.
٢٨. سارتون، جورج، تاريخ العلم، ترجمة: مجموعة من العلماء، ج٥، مصر، ١٩٧١.
٢٩. ساكز، هاري، عظمة بابل، ترجمة، عامر سليمان، الموصل، ١٩٧٩.
٣٠. ساكز، هاري، قوة آشور، ترجمة، عامر سليمان، بغداد، ١٩٩٩.
٣١. سليمان، عامر، اللغة الأكدية، الموصل، ١٩٩١.
٣٢. سليمان، عامر، العراق في التاريخ القديم، ج١، موجز التاريخ السياسي، الموصل، ١٩٩٢.
٣٣. سليمان، عامر، المعجم الأكدي، ج١، بغداد، ١٩٩٩.
٣٤. سليمان، عامر، الكتابة المسمارية، الموصل، ٢٠٠٠.
٣٥. عبد الواحد، فاضل وعامر سليمان، عادات وتقاليد الشعوب القديمة، بغداد، ١٩٧٩.
٣٦. العبيدي، خالد سيد وعثمان حافظ، أحجار الحدود البابلية (كودورو)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١.
٣٧. فريحة، أنيس، دراسات في التاريخ، بيروت، ١٩٩٨.
٣٨. كونتنيو، جورج، الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور، ترجمة: سليم طه التكريتي، ط٢، بغداد، ١٩٨٦.
٣٩. لابات، رينيه، قاموس العلامات المسمارية، ترجمة ألبير أبونا وآخرين، بغداد، ٢٠٠٤.
٤٠. محمد، نسرين أحمد عبد الحاج، حساب الزمن وضبط الوقت في العراق القديم، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠٧.
٤١. النجفي، حسن، معجم المصطلحات والأعلام في العراق القديم، ط١، بغداد، ١٩٧٥.
٤٢. يونس، أمين عبد النافع أمين، صيغ العقود في النصوص المسمارية، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، ٢٠٠١.

المصادر والمراجع الأجنبية

1. Broger, R., Assyrisch, Babylonische Zeichenliste, Berlin, 1981.
2. Macqueen, J. G., Babylon, London, 1964.
3. Mason, F. L., A History of Science, USA, 1969.
4. Oppennaheim, A. Leo, Ancient Mesopotamia, Chicago, 1964.
5. Oppennaheim, A. Leo, "Babylonian and Assyrian Hisatorical Texts", In ANET.
6. Smith, M. Sidnay, Babylonia Time Reeleoninty, Iraq, XXXI, 1960.

حول النص الرياضي في التراث العربي الإسلامي

أ. د. عبدالمجيد نصير
جامعة العلوم والتكنولوجيا - الأردن

كانت اللغة العربية، في بدء الحقبة الإسلامية لغة شعر وخطابات، تزهو بالمجاز والصور الفنية والخيال، لكن الإسلام بالقرآن والحديث النبوي واجتهادات الفقهاء وكتاباتهم، طوعها لتصير لغة عبادة وفقه غنية بمصطلحات جديدة وتعبيرات مختلفة، ولكنها ظلت لغة غير علمية، وبدأت الترجمات العلمية منذ أيام الأمويين من السريانية وغيرها، وصادفت المترجمين والمؤلفين مشكلتان أساسيتان هما مشكلة المصطلح ومشكلة التعبير والتركيب العلميين، واستطاع المترجم والمؤلف تجاوز هاتين المشكلتين في وقت قصير، كما لاحظنا من الكتب المترجمة والمؤلفة.

يهدف هذا البحث إلى دراسة النص الرياضي التراثي ابتداء من كتاب الجبر للخوارزمي (حوالي ٨٢٥ م) إلى كتاب خلاصة الحساب للعاملي (١٦٢٠)، وسنرى التطور في المصطلح والكتابة في ميادين الرياضيات المعروفة والمبتدعة من علماء تراثنا، ويأمل الباحث في أن يكون بحثه إسهاما آخر، ودليلا قويا على مقدرة اللغة العربية في استيعاب العلوم الحديثة بما فيها الرياضيات، وبحوثها المتقدمة، في حال توفر الثقة بالنفس وقبول التحدي.

مقدمة:

كانت اللغة العربية في بداية الفتوح لغة القرآن الكريم والشعر وخطب البلغاء، ولم

تكن لغة علمية بالمعنى المعروف الآن، لأن أهلها لم يكونوا ممارسين للعلوم النظرية أو التجريبية، وأدخل الإسلام بعض التطوير في اللغة من جهة المصطلحات كالصلاة والزكاة، كما أن حياة العرب في جاهليتهم كانت حياة بسيطة تتسم بشظف العيش وقساوته، ولذلك لم تحتو لغتهم على كثير من ألفاظ الحياة العامة، وفي بداية تأسيس الدولة وحاجتها للتنظيم، أسست الدوواين، وبقيت تكتب بلغة الأقطار المفتوحة، إضافة إلى أن اللغة كانت سليقة للعرب في حواضرهم وباديتهم، فلم يحتج العرب إلى قواعد تنظم لغتهم أو إلى تبيان كيفية النطق بأصواتها.

إلا أن الفتوح غيرت ذلك كله، فقد دخل غير العرب في دين الله، واحتاجوا إلى أن يعرفوا اللغة العربية لفظا ونطقا، فظهرت بدايات تقعيد اللغة ووضع النحو والصرف، وظهرت بدايات علم التجويد من أجل النطق الصحيح للقرآن الكريم، وتعرف الفاتحون إلى أنماط من الحياة وأساليب العيش، وأنواع من الطعام والشراب لم يكونوا يعرفونها، وتعرفوا إلى ألفاظ كثيرة لم يكن لها مرادف في العربية، ثم جرى تعريب الدوواين في عهد عبد الملك بن مروان على مضض من رؤساء الدواوين الذين كانوا في العراق فرسا(١)، وصكت أول عملة إسلامية، وبدأت مظاهر حياة عربية إسلامية جديدة، لها ألفاظها ولغتها ومصطلحاتها وأساليب تعبيرها نثرا وشعرا، كما سمي المبدعون الجدد المولدين.

لكن التحدي الأكبر كان في ترجمة الكتب من اللغات الأخرى: السريانية، والفارسية، واليونانية، والسنسكريتية، إذ ترجمت كتب الفلسفة والمنطق والعلوم الرياضية وبعض العلوم النظرية، إضافة إلى العلوم الطبية والزراعية، وفي كل منها ألفاظ ومصطلحات لم يكن لها مرادف في العربية، وهنا كان التحدي، فقد اختيرت مرادفات عربية؛ أو جرى نحت كلمات أخرى، بعضها بصيغ جديدة على اللغة العربية؛ والبعض الآخر من الكلمات الأجنبية جرى قبولها بعد وضعها في جرس عربي، أو ما يسمى التعريب، وهكذا عرفنا لوغيا وهو المنطق؛ وقاطيغورياس وهو أول كتاب لأرسطو ومعناه المقولات؛ والترياق مشتق من تيريون باليونانية وهو اسم لما ينهش من الحيوان؛ والبرودات وهي أدوات تبرد بها العين؛ والأرثماطيقي وهو علم العدد؛ والعدد الأولي وهو الذي لا يقبل القسمة إلا على نفسه؛ والعدد التام وهو الذي يعدل مبلغ أجزائه مثل ستة، فإنها تعدل نصفها وثلثها وسدسها؛ والجزاء هو حاصل الضرب؛ والجذر كل ما تضربه في نفسه؛ والمال مربع العدد؛ والهندسة فارسية معربة أصلها اندزه؛ والجيب والقطر والوتر والزاوية القائمة والحادة والمنفرجة؛ وغيرها من ألوف الألفاظ

والمصطلحات. وجمع الدكتور أحمد سعيدان ٤٦٤ مصطلحا رياضيا استخرجها من مؤلفات ٣٤ عالماً في الرياضيات ابتداء من الحجاج بن مطر إلى بهاء الدين العاملي[١٠]. وابتدعت صيغ جديدة لم تكن في لغة العرب. فقد نسبوا إلى الضمير وقالوا: هوية (بضم الهاء) نسبة إلى هو؛ وماهية نسبة إلى الجملة ما هي؟ وهذا غيض من فيض، وكتاب مفتاح العلوم للكاتب الخوارزمي موسوعة مصغرة في ذلك[١١].

وبدأت ترجمات الكتب العلمية، وربما كان أول كتاب فلكي رياضي هو كتاب «سدهنتا لبراهما جوبتا»، ترجمه محمد بن إبراهيم الفزاري بأمر من الخليفة أبي جعفر المنصور من السنسكريتية، وسماه «كتاب السند هند الكبير»، ثم ترجم الحجاج بن مطر كتاب الأصول لإقليدس في عهد هارون الرشيد، وتوالت الترجمات بعد ذلك. وبدأ عصر التأليف، وقد يكون جابر بن حيان (ت ٧٧٦م) أول من كتب في الرياضيات وسماها التعاليم[١٢]، ومن أوائل المؤلفات التي وصلت إلينا كتاب الخوارزمي «المختصر في الجبر والمقابلة»، وتوالى التأليف في الرياضيات بفروعها والمعارف المتصلة بها كالفلك والجغرافية والموازين على مدى القرون بغير انقطاع، بغض النظر عن المستوى والإبداع. وسرعان ما بانت طواعية اللغة العربية للتعبير العلمي، وهو موضوع هذا البحث.

مميزات النص العلمي والرياضي

يذكر الأستاذ وليد السراج في كتابه «الكتابة العلمية باللغة العربية» قواعد أساسية في الكتابة العلمية، نجملها فيما يأتي:

يجب أن يكون معجم الكاتب في اللغة التي يكتب بها واسعا، وأن يقتصر على استعمال المفردات الواضحة الصحيحة، لا الوحشية أو الحديثة ظهورا، أو العامية، وتفضل الجمل القصيرة على الطويلة، وتراعي أساليب التعبير الصحيحة، ويجب تحاشي الأسلوب التهكمي وكلمات التجريح والسخرية، ويبتعد عن الجدل الذي لا جدوى منه، ويفضل عدم استخدام ضمير المتكلم، ومن أهم خصائص الأسلوب العلمي خلوه من عبارات الفخر والتباهي والمبالغة والثقة الزائدة، والأسلوب العلمي لا يستعمل الصور البلاغية المعروفة لدى الشعراء والخطباء[١٣].

والنص الرياضي إضافة إلى ما سبق هو نص دقيق يتميز بالإيجاز غير المخل، وبنيته الرياضية المنطقية تبين في بنيته اللغوية، ومن ميزات بنيته استعمال المصطلحات والتعريفات والرموز والأشكال الهندسية والبيانات والجداول، فاللغة الرياضية مميزة إلى حد أن المعارف الأخرى تصير علمية بقدر قربها من النموذج الرياضي واستعمال لغته، وكتابة الرموز بالحروف

اللاتينية على نحو واسع، جعل منها لغة عالمية في هذه الأيام.

وعندما نذكر المؤلفات الرياضية، اليوم، فإننا نقصد كتب أو المقالات بأنواعها، والكتب قد تكون كتبا تدريسية في مختلف مراحل التعليم؛ أو كتبا تحوي معلومات عامة، أو تحوي آخر ما وصلت إليه البحوث في حقل ما، ولكل منها بنيته وترتيبه. كذلك المقالات، منها ما يحوي آخر ما توصل إليه باحث ما في حقل ضيق، ومنها ما هو مقالة مراجعة تحوي ملخصا لما أنتجه الآخرون في حقل بحثي، ومنها ما هو مقالة عامة لجمهور واسع من القراء. أما في تراثنا، فنظراً لعدم وجود المجلات، فإن علماء الرياضيات أنتجوا رسائل تحوي ما جدّ لديهم من المعلومات في حقل ما. إن كان هذا المحتوى قليل الصفحات؛ أو وضعوه في كتب تحوي القديم والجديد، ونجد أحيانا كتبا أقرب ما تكون إلى الكتب التدريسية حتى وإن حوت الجديد[1]، كذلك، لم تكن ترجمات الكتب وبخاصة من اليونانية خالية من الأخطاء: كأخطاء الترجمة أو أخطاء الأصل، وهكذا، نجد في تراثنا ما سمي بتحرير الكتب ويقصد به قراءة الكتاب المترجم قراءة نقدية وإظهار ما في النسخة من أخطاء، وتصحيحها أو إعادة الترتيب جزئيا لمادتها، أو تخليص النسخة المترجمة مما أضيف إليها من تعليقات أو في المتن، ونذكر مثلا لذلك تحرير نصير الدين الطوسي للكتاب الأول لإقليدس كما نجد في التراث أسلوبا لكتابة الرياضيات هجره المحدثون، ونعني به الشعر الرياضي، إذ نظم عدد من المؤلفين بعض الرياضيات أراجيز رياضية، وهذا أدى إلى ظهور شروح للأرجوزة، ونجد أيضا متونا مختصرة، أدت إلى شروحات، وأحيانا، إذا كان الشرح طويلا جاء من يختصره.

نصوص وملاحظات:

يمكن تصنيف النصوص الرياضية بطريقتين: الأولى بالنسبة إلى الموضوع، فالموضوعات الرياضية في التراث تشمل: الحساب بأنواعه: الهوائي (حساب اليد) والستيني والهندي؛ والجبر؛ والهندسة؛ والمثلثات؛ والموسيقى، والثانية بالنسبة إلى الصيغة المكتوب بها النص: وهو نثر أو شعر، ويمكن تصنيف النصوص، أيضا، على أنها تأليف أو ترجمة، وقد تكون متنا أو تلخيصا أو شرحا أو نقدا أو تحريرا. وفي هذا البند، نقدم نصوصا متنوعة مما سبق: مع بعض الملاحظات أو التعليقات.

الحساب:

من كتاب «**الكافي في الحساب**» لأبي بكر محمد بن الحسن الكرجي (ت ٥٢٩هـ / ١٠٣٩م) باب ضرب الصحاح:

اعلم أن الضرب هو تضعيف أحد المضروبين بآحاد الآخر على قول من لا يقول بتجزئة الوحدة، ومن يقول بذلك، يقول: إن الضرب هو طلب جملة تكون نسبة

أحد المضروبين إليها كنسبة الواحد إلى مضروب الآخر. وإذا عرفت معنى الضرب وحده فقد عرفت حسابه، ولكنه يعسر عمله بموجب الحد، وهاهنا طرق عدة تؤدي إلى ما يدل عليه الحد، إلا أنها أقرب تناولا وأسهل عملا... (ص: ٢٧).

من كتاب «منية الحساب» أرجوزة لابن غازي المكناسي الفاسي (ت ٩١١ هـ/ ١٥٠٤م). (ص: ١، ٧):

الحمد لله الذي قد نوّرا قلوبنا بما بها تفجرا

من كل علم فائق ورائق تسرح منه النفس في حدائق

ثم صلاته على النبي محمد المطهر الزكي

القول في مراتب الأعداد وفي ضروبها لدى الإيجاد

إن قيل ما العدد قل كمية تكثرت من نظم وحدانية

للزوج والفرد صحيحه انقسم والزوج عن ثلاثة قد ابتسم

الجبر:

من «**كتاب الجبر والمقابلة**» لمحمد بن موسى الخوارزمي:

«ولم تزل العلماء في الأزمنة الخالية والأمم الماضية، يكتبون الكتب مما يصنفون من صنوف العلم ووجوه الحكمة، نظرا لمن بعدهم واحتسابا للأجر، بقدر الطاقة، ورجاء أن يلحقهم من أجر ذلك وذخره وذكره، ويبقى لهم لسان الصدق ما يصغر في جنبه كثيراً مما كانوا يتكلفونه من المؤونة، ويحملونه على أنفسهم من المشقة، في كشف أسرار العلم وغامضه. إما رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجا قبله فورثه لمن بعده، وإما رجل شرح ما أبقى الأولون ما كان مستغلقا، فأوضح طريقه وسهل مسلكه وقرب مأخذه، وإما رجل وجد في بعض الكتب خللا فلم شعثه وأقام أوده وأحسن الظن بصاحبه، غير راد عليه ولا مفتخر بذلك من فعل نفسه، وقد شجعني ما فضل الله به الإمام المأمون أمير المؤمنين مع الخلافة التي حاز له إرثها، وأكرمه بلباسها، وحلاه بزينتها، من الرغبة في الأدب وتقريب أهله وإدنائهم، وبسط كنفه لهم، ومعونته إياهم على إيضاح ما كان مستبهما، وتسهيل ما كان مستوعرا، على أن ألفت من كتاب الجبر والمقابلة كتابا مختصرا حاصرا للطيف الحساب وجليله، لما يلزم الناس من الحاجة إليه في مواريثهم ووصاياهم، وفي مقاسمتهم وأحكامهم وتجاراتهم؛ وفي جميع ما يتعاملون به بينهم من مساحة الأرض، وكرى الأنهار والهندسة وغير ذلك من وجوهه وفنونه......

ووجدت الأعداد التي يحتاج إليها في حساب الجبر والمقابلة على ثلاثة ضروب، وهي جذور وأموال وعدد مفرد لا ينسب إلى جذر ولا إلى مال، فالجذر منها كل شيء

مضروب في نفسه من الواحد فما فوقه من الأعداد، وما دونه من الكسور، والمال كل ما اجتمع من الجذر المضروب في نفسه، والعدد المفرد كل ملفوظ به من العدد بلا نسبة إلى جذر ولا إلى مال».

من كتاب «رسائل الخيام الجبرية» لعمر الخيام:

أقول بعون الله وتوفيقه، إن صناعة الجبر والمقابلة صناعة علمية، موضوعها العدد المطلق والمقادير الممسوحة من حيث هي مجهولة، ومضافة إلى شيء معلوم به يمكن استخراجها، وذلك الشيء إما كمية وإما نسبة، على وجه لا يشاركها فيه غيرها ويدلك عليه تصفحها، ومطلوبها العوارض التي تلحق موضوعها بما هو موضوع لها بالصفة المذكورة، وتمامها الوقوف على الطرق التعليمية التي يتفطن بها لهذا النوع المذكور من استخراج المجهولات العددية أو المساحية.

من كتاب «طرائف الحساب» لأبي كامل، (ص: ٦٨-٦٩):

فان دفع إليك مائة درهم فقيل لك: ابتع مائة طائر من ثلاثة أصناف بط ودجاج وعصافير، البط بخمسة دراهم، والعصافير كل عشرين بدرهم، والدجاج كل واحدة بدرهم، فقياسه أن تأخذ شيئا من البط بخمسة أشياء من الدراهم، ودينارا من العصافير بنصف عشر دينار من الدراهم، فيبقى من الدراهم مائة درهم إلا خمسة أشياء وإلا نصف عشر دينار، وحصل من الطير شيء ودينار، فقد بقي من عدد الطير مائة إلا شيئا وإلا دينارا، وهو يعدل ما بقي من الدراهم فيبتاعها من حساب الدجاجة بدرهم، فيخرج منها مثل عددها، وهو مئة طير إلا شيئا ودينارا وهو يعدل ما بقي من الدراهم، وهو مئة درهم إلا خمسة أشياء وإلا نصف عشر دينار، فيجبر ويقابل، فيبقى أربعة أشياء تعدل تسعة أعشار دينار ونصف عشر دينار، فالدينار الواحد يعدل أربعة أشياء وأربعة أجزاء من تسعة عشر جزءا من شيء، وكنا جعلنا البط شيئا والعصافير دينارا، فتبين أن العصافير أربعة أمثال البط وأربعة أجزاء من تسعة عشر جزءاً منها، فإذا جعلنا البط تسعة عشر وجب أن تكون العصافير عشرين والدجاج واحدة، لأن الدجاج مئة إلا البط والعصافير.

من أرجوزة ابن الياسمين في الجبر:

على ثلاثة يدور الجبر المال والأعداد ثم الجذر

فالمال كل عدد مربع والجذر واحد تلك الأضلع

وضرب كل زائد أو ناقص في نوعه زيادة للناقص

وضربه في هذه نقصان فافهم هداك الملك المنان

الهندسة:

من ترجمة الحجاج بن مطر لكتاب الأصول لأوقليدس، وشرح الفضل بن حاتم النيريزي:

قال أوقليدس: إن الأسباب التي يكون بها العلم، وبمعرفتها يحاط بالمعلوم هي الخبر والمثال والخلف والترتيب والفصل والبرهان والتمام... النقطة شيء لا جزء له.

قال أوقليدس : المصادرات هي خمس

قال أوقليدس: ليصادر على أن نخرج خطا مستقيما من كل نقطة إلى كل نقطة، (ص٤٣- ٦٠).

من «رسالة في تربيع الدائرة» للحسن ابن الهيثم:

قد يعتقد كثير من المتفلسفين أن سطح الدائرة لا يمكن أن يكون مساويا لسطح مربع مستقيم الخطوط. وهو ممكن وغير متعذر وله نظائر. وهو أنه قد يوجد هلالي يحيط به قوسان من دائرتين، وهو مع ذلك مساو لمثلث، وقد يوجد هلالي ودائرة مساويان مجموعهما لمثلث... فنقول: إن كل دائرة نخرج منها قطرا من أقطارها، ثم نعلّم على محيط نصفيها نقطة كيفما اتفق، ونوصل بينها وبين طرفي القطر بخطين مستقيمين، ثم نعمل على هذين الخطين المستقيمين نصفي دائرتين، فإن الهلالين اللذين يحدثان من محيطي النصفين مع محيط الدائرة الأولى مساويان مجموعهما للمثلث الحادث في الدائرة الأولى.

خاتمة:

توضح هذه النصوص عدة أمور، منها:

١- طواعية اللغة العربية للتعبير عن العلوم بيسر وبساطة ووضوح.

٢- التزام المؤلفين القدامى بمتطلبات اللغة العلمية، دون أن تكون جهة حضت أو راقبت.

٣- خلود النص العلمي العربي، مع أن عمر هذه النصوص قرونا، أي أن ابن اليوم لا يجد صعوبة في فهمها، وكأنها كتبت من عهد قريب.

٤- بشكل عام، كتابة الأقدمين أفصح من كتابات المحدثين.

٥- تواضع العالم المسلم، وتوضيحه مقاصد البحث والتأليف كأنه من عصرنا، كما يتضح من مقدمة الخوارزمي.

المراجع

١- ابن غازي المكناسي الفاسي، **بغية الطلاب في شرح منية الحساب**، تحقيق د. محمد سويسي، معهد التراث العلمي العربي، حلب ١٩٨٣.

٢- سيزكين، فؤاد، **تاريخ التراث العربي**، المجلد الخامس، ترجمة د. عبدالله حجازي وزميليه، جامعة الملك سعود، الرياض ١٤٢٣ هـ.

٣- منجية، منسية، **الترجمة ونظرياتها**، بيت الحكمة، قرطاج ١٩٨٩.

٤- الخيام، عمر، **رسائل الخيام الجبرية**، تحقيق رشدي راشد، وأحمد جبار، معهد التراث العلمي العربي، حلب ١٩٨١.

٥- الحسن بن الهيثم، **رسالة في تربيع الدائرة**، ابن الهيثم علم الهندسة الرياضية، تحقيق د. علي عبد اللطيف، الجامعة الأردنية ١٩٩٣.

٦- أبو كامل، شجاع بن أسلم، **طرائف الحساب**، تحقيق د. أحمد سعيدان، تاريخ علم الجبر في العالم العربي، ج ١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، الكويت ١٩٨٦.

٧- خسارة، ممدوح، **طريقة القدماء في التعريب اللفظي**، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، ج ٣، مجلد ٧٠، تموز ١٩٩٥.

٨- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، السفر الثالث، اختيار قاسم وهب، وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٧.

٩- ابن النديم، **الفهرست**، عناية الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت ١٩٩٤.

١٠- سعيدان، أحمد، **قاموس مصطلحات الرياضيات الابتدائية**، مجمع اللغة العربية الأردني ١٩٨٤.

١١- الكرجي، أبو بكر محمد ابن الحسن، **الكافي في الحساب**، تحقيق د. سامي شلهوب، معهد التراث العلمي العربي، حلب ١٩٨٦.

١٢- الخوارزمي، محمد بن موسى، **كتاب الجبر والمقابلة**، تحقيق د. علي مصطفى مشرفة و د. محمد بن موسى أحمد، الجامعة المصرية ١٩٣٩.

١٣- السراج، وليد، **الكتابة العلمية باللغة العربية**، المركز الدولي للبحوث الزراعية في المناطق الجافة، حلب ١٩٩١.

١٤- البوزجاني، أبو الوفاء، **ما يحتاج إليه الصانع من علم الهندسة**، تحقيق د. أحمد صالح العلي، جامعة بغداد ١٩٧٩.

١٥- الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب، مفتاح العلوم، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة ١٣٢٤ هـ.

١٦- سعيدان، أحمد، **هندسة أقليدس بأيد عربية**، دار البشير، عمان ١٩٩١.